دراسات جامعية

الدكتورة بتول فاروق

فلسفة الفقه

دراسة تحليلية
في الأسس النظرية للفقه الإسلامي



فلسفة الفقه

دراسة تحليلية في الأسس
النظرية للفقه الإسلامي

فلسفة الفقه

دراسة تحليلية في الأسس النظرية للفقه الإسلامي

بتول فاروق محمد علي الحسون

الطبعة الأولى 2013
القياس: 17 x 24
عدد الصفحات: 333
ISBN 978-9953-574-85-1
نشر وتوزيع

شركة العارف للأعمال ش.م.م.

العارف للمطبوعات

بيروت – لبنان
00961 1452077
العراق – النجف الأشرف
00964 7801327828
Trl: www.alaref.net

التوزيع في الجزائر والمغرب العربي:
دار الأبحاث للطباعة للنشر والتوزيع
الجزائر – هاتف: 744281 ـ 21 (00213)
البريد الإلكتروني: www.alabhaath@.com

التوزيع في الاردن: **دار المناهج للنشر وللتوزيع**
عمان – الأردن: شارع السلط – بناية الشركة المتحدة للتامين
هاتف/ فاكس 00962 4650624
info@daralmanahej.com

هامّ جداً: إن جميع الآراء الواردة في الكتاب تعبّر عن رأي كتّابها ولا تعبّر بالضرورة عن رأي الناشر...

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن
كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ
إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

صدق الله العلي العظيم

[سورة التوبة: الآية 122]

المقدمـــة

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمدلله ربِّ العالمين والصلاة والسلام على نبيه محمد

الخاتم الأمين وعلى آله الطاهرين

وبعد:

تتوزع الفكر الإسلامي في العصر الحاضر خطابات عدّة، تتمحور حول مجموعة من الأفكار والأسس، والدارس لهذه الخطابات يجد أنَّها تعيش مأزقاً إبستيمولوجياً في أغلبها حيث لم تتشكل - في الكثير منها - معرفياً بشكل منظم ومنطقي ومتسق. فهي لم تغادر المقولات القديمة للعلوم الإسلاميّة التقليدية بطريقة تستطيع أنْ تعرض نفسها بشكل منظومة متكاملة تضاهي الإتساق الذي تعرضه المنظومة المدرسيّة المتوارثة، وبالتالي فإنَّ الفكر الإسلامي المعاصر ما زال بحاجة إلى دراسات كثيرة ومعمقة لبلورة وجهة نظر جديدة في علوم وموضوعات مطروحة منذ أكثر من ألف سنة. ولكون الإسلام يطرح نفسه ديناً خاتماً للأديان السماوية، ويتماشى مع كل تقلبات وتغيّرات العصور، فإنّه مطالب في هذه الفترة بالذات في تقديم صيغ تشريعيّة مقبولة تتماشى مع العولمة الحاليّة للمجتمعات البشرية، صيغ مرنة قادرة على وضع الحلول التفصيليّة أو الكليّة للمسائل الحياتيّة التي صارت معقدة بفعل التطور البشري المتسارع.

ومن هنا بدأت تظهر مقولات كثيرة في الوسط الإسلامي تنظّر للكثير من العلوم والتراث الإسلامي، لإظهاره بطريقة تتماشى مع العصر الحالي وعلومه الطبيعية والاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة، ولم يتبين مدى نجاح هذه المحاولات إلى الآن. ومن هذه العلوم الجديدة ظهر مصطلح (فلسفة الفقه) الذي لم يتداوله الدارسون إلّا في الآونة الأخيرة، في العشر سنوات الأخيرة من نهايات القرن العشرين الميلادي.

التعريف بموضوع البحث:

فلسفة الفقه علم جديد يراد له أنْ يكون في مصاف فلسفات العلوم الأخرى، فلماذا لا يكون للفقه فلسفة وهو علم كباقي العلوم، فهناك فلسفة للتاريخ وللرياضيات وللقانون، ولعلم الفقه بداية وتاريخ وعلماء قد كتبوا فيه، واختلفوا في مسائله، وأبعاده، ومدياته، ولذا فإنَّ فلسفة العلم (الفقه هنا) سيدرس كل هذه الآراء ويهتم بكيفيّة إنتاجه والمصادر المعرفيّة التي كونته، والعوامل التي تؤثر فيه وما إلى ذلك من معارف، تدرس العلم من الخارج، ولا تدخل في عمليّة الاستنباط الفقهي، ولا تؤثر في مسائله. حيث تبدو مهمّة هذا العلم ذات مديات واسعة تتجاوز الإهتمامات التقليديّة لعلم أصول الفقه والاجتهاد في الشريعة الإسلاميّة وذكر مقاصدها، فأهداف هذا العلم يمكن إجمالها في التالي:

1 - التعرّف على أهداف الفقه والمساحة التي يستوعبها من حياة الإنسان.

2 - التعرّف على مصادر الفقه.

3 - معرفة تغيرات الفقه وعلاقته في الزمان والمكان.

4 - التأثّر والتأثير في العلوم البشريّة.

5 - التعرّف على منهاج تفسير النصوص والتأثيرات الهرمينوطيقيّة والسمانتيكيّة على تفسير النص.

6 - الإطار المعرفي للفقه وتأثيره في الاستنباط، وفي إختلاف الفقهاء، وصوغ الفتاوى، أيّ إكتشاف أثر الرؤيّة الكونيّة، والثقافيّة والكلاميّة، والثقافة العامة للفقيه في اجتهاده.

يكمن سبب البحث في هذا العلم، هي أنَّ النظرة التي بدأت تتبلور على نطاق كبير في الوسط الإسلامي، وهي أنَّ البقاء على فهم معيّن للفقه والشريعة يؤدي بها إلى الإنغلاق وربّما إغلاق باب الاجتهاد، في وقت تكون فيه البشريّة بحاجة إلى تشريعات أكثر واقعيّة من ذي قبل. ولذا ينبغي أنْ تكون لدى "المتدينين" دائماً إمكانيّة نقد وتقييم لما يقدّم باسم الدين والشريعة، لأنَّ هناك رأي يقول أن لا حقيقة كاملة بيدِ أحدِ المذاهب الإسلاميّة وفقهائها.

ومن هنا جاء البحث بهذا العنوان (فلسفة الفقه، دراسة تحليلية في الأسس النظريّة للفقه الإسلامي)، فقد وجدتُ إنَّ العنوان من المواضيع الجديدة غير المطروحة سابقاً، ويتسم بقدر من التنوع العالي مما يجعلني أخوض بأكثر من علم يتصل بالفكر الإسلامي واللغة والفلسفة وغيرها، علاوة على أصول الفقه والفقه.

فرضية البحث:

إنَّ فلسفة الفقه تضع بين أيدي الفقيه عناصر جديدة ظلت خارج دائرة الاستنباط مدّة طويلة، لأنَّها كانت مستترة وراء العناصر المتداولة في الاجتهاد الفقهي. لأنَّ علم الفقه هو علم كباقي العلوم ولا بّد من فلسفة لهذا العلم.

ملاحظات على البحث:

1 - مما تجدر الإشارة إليه في هذا البحث، أنَّ الأفكار الواردة فيه لم تزل -في بعضها- محض افتراضات وملاحظات كتبها بعض المفكرين الإسلاميين وهي في طور الصيرورة والتشكل.

2 - مّر البحث ببعض الصعوبات منها إنَّه علم جديد مما يفتح المجال لشهية الباحث بوضع المزيد من الموضوعات على أنَّها من أسس الفقه، إلّا أنَّ المنطق العلمي يجعل الدارس يشعر بالارتباك فيما يأخذ أو يرفض من قضايا كثيرة معروضة بشكل مبعثر في بطون الكتب الفكريّة والكلاميّة والأصوليّة وغيرها ككتب التفسير واللغة.

3 - من جانب آخر تعرّض هذا العنوان للتشكيك وسوء الفهم، من بعض الذين يتصورون العنوان يعني فلسفة الأحكام أو مقاصد الشريعة، أو هو موضوع يراد منه الحط من علم الفقه أو من التراث الإسلامي، بينما هو بعيد كل البعد عمّا يتصوره هذا البعض، لأنَّ كل علم يعرض في الوقت الراهن يكون إلى جواره فلسفة ذلك العلم.

4 - غلبَ على هذا البحث الاهتمام بالفقه الإمامي، لأنَّ موضوع فلسفة الفقه قد تناولته أقلام من هذه المدرسة، ولم يتطرق إليه أصحاب المدارس الأخرى ولم نعثر على هذا المصطلح في استخداماتهم

البحثيّة، مما يؤشر على سبق هذه المدرسة في الخوض بهذا العلم الجديد.

ولا أنكر إنّي لم اوفِ البحث حقهُ، ولم أدرس الموضوع من جوانبه كافة، وما هذا البحث إلّا مقدمة ومدخل لموضوع كبير يحتاج إلى كتابة بحوث أخرى لإنضاجه وإخراجه من عالم التصورات واللاوضوح إلى عالم الموضوعيّة العلميّة الواضحة، ملتمسة العذر عن كل هفواتي وأخطائي في هذا البحث، من أساتذتي المناقشين الذين سيرفدونني بخبراتهم وعلمهم الجم، لذا أشكرهم الشكر الجزيل مقدماً فجزاهم الله عني خير الجزاء.

ولا يفوتني أنْ أشكر قبل الختام أستاذي المشرف الأستاذ الدكتور عبد الأمير زاهد على جهده الحثيث في رفدي بالأفكار والمصادر، فله مني كل العرفان والإمتنان موصولاً بالشكر الكبير، وما توفيقي إلّا بالله والحمد لله على ما أعطاني من نعم العلم وغيرها من النعم، إنَّه نعم المولى ونعم النصير.

الفصل التمهيدي

فلسفة الفقه... مقاربة في المصطلح

- **أولاً: المبحث الأول: تحديدات مصطلحيّة**
  - أ - المطلب الأول: التعريف بعنوان الاطروحة
  - ب - المطلب الثاني: فلسفة العلم والإبستيمية
- **ثانياً: المبحث الثاني: أنواع البحث الفقهي وفلسفة الفقه**
  - أ - المطلب الأول: أنواع البحث الفقهي
  - ب - المطلب الثاني: علم فلسفة الفقه
- **ثالثاً: المبحث الثالث: مديات الفقه**
  - أ - المطلب الأول: الفقه وتحولات المصطلح
  - ب - المطلب الثاني: مجال الفقه ودائرته
  - ج - المطلب الثالث: المقولات الثلاث للفقه
  - د - المطلب الرابع: غايات الفقه ومدياته

الفصل التمهيدي

فلسفة الفقه... مقاربة في المصطلح

في البداية لا بدّ من تحديد المصطلحات الواردة في البحث وتعريفها وشرحها، ومن هنا فالبحث سيركز على إعطاء تعريف إجمالي لكل من الفلسفة والعلم والدراسة والتحليل وغيرها من المصطلحات التي سترد في هذا الفصل.

المبحث الأول
تحديدات مصطلحية

المطلب الأول
التعريف بالعنوان

أ - تعريف الفلسفة:

إنَّ كلمة الفلسفة عند أوائل الإغريق كانت تدّل على معنى عام كل العموم، إذ كانت تعني كل معرفة محضة لا تتوخى أيّة غاية علمية، أو أيّة فائدة مادية، فلم تكن تشير إلى مفهوم خاص، بل كانت تشير إلى حبّ الاستطلاع عامّة أو حبّ الحكمة[1]، وبالتالي فإنها كانت تعني كل جهد يقوم به العقل في سبيل

(1) إبراهيم، زكريا (الدكتور): مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، مصر، دت، د.ط، ص 20، ظ: جيمس، وليم (1842-1910م): بعض مشكلات الفلسفة، تر: محمد فتحي الشنيطي، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، مصر، د.ت، د. ط، ص13.

تزويد صاحبه بالمعارف الجديدة، والفلسفة كانت عند أرسطو تشير إلى كل ضروب البحث العلمي أو المعرفة العلمية فكانت مرادفة للعلم بمعناه العام. والعلم عند أرسطو هو دائما علم بالعام، وهو في أصله وليد الدهشة أو التعجب[1].

أمّا عند الرواقيّين فقد ظل الغرض من الفلسفة هو دراسة كنه الأشياء والنفاذ إلى جوهرها، وإنْ كان الرواقيون قد نسبوا إلى الفلسفة صيغة أخلاقية عملية[2].

فإذا ما انتقلنا إلى فلاسفة العصور الوسطى (من مسيحيين ومسلمين على حد سواء) نجد إنّهم صرفوا جهودهم في التوفيق بين الفلسفة والعقيدة، أو بين العقل والنقل، حتى زعم بعض مؤرخي الفلسفة إنّ الصبغة العامة التي اتسم بها التفكير الوسيط في الشرق والغرب معا لم تكن سوى مجرد صبغة توفيقيّة أو تأليفية أو تلفيقية. ولو اقتربنا من العصر الحديث لوجدنا إنّ الفلسفة أولاً وقبل كل شيء فلسفة نقدية تعنى بمشكلة المعرفة أكثر مما تهتم بمشكلة الوجود[3].

والواقع إنّ الفلاسفة قد تفرقت كلمتهم حول موضوع الفلسفة ومنهجيتها وغايتها إلّاأنّهم مجمعون تقريبا على القول بأن التفلسف هو ضرب من النظر العقلي الذي يهدف إلى معرفة الأشياء على حقيقتها.

ويرى بعض الفلاسفة[4] إنّ الفلسفة ليست معرفة، بل فهما، وهناك من يتصور الفلسفة، أنّها نظرة كليّة إلى الأشياء، أو ميلاً قوياً نحو الوحدة أو التركيب أو الكليّة، فلو عاد البحث إلى الكثير من التعريفات الحديثة للفلسفة، لوجد أنّ غالبية كبرى من الباحثين لا تزال تعرف الفلسفة بالرجوع إلى مفاهيم

---

(1) إبراهيم: م.ن، ص23: ظ كذلك كرم، يوسف: تاريخ الفلسفة اليونانية، مط لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، 1936م، د.ط، ص149.

(2) إبراهيم: م. ن، ص24.

(3) م.ن ص27؛ كذلك الموسوعة الفلسفية المختصرة، فؤاد كامل وآخرون، دار القلم بيروت، مكتبة النهضة، بغداد، ص8.

(4) هم الذين يجعلون من الفلسفة نظاما خاصا أو نسقا معينا من الأعتقاد، ظ: التصور الثالث من تصورات الفلسفة، زكريا إبراهيم: م.س، ص50.

التأليف أو التركيب أو التوحيد، فمثلاً يعرف بوترد Boutroux[1] الفلسفة إنّها "جهد يراد به النظر إلى الأشياء من وجهة نظر واحدة كليّة"، وبارودي Parody[2] يحدّد الفكرة الأساسيّة التي تقوم عليها الفلسفة فيقول "إنَّ المهم في الفلسفة هو الجهد المبذول في سبيل الوصول إلى تأليف شامل أو مركب.. فالفلسفة معرفة تأمليّة وتوحيدية معاً"[3]. والفلسفة هي ممارسة السؤال، وأنَّ الجواب في الفلسفة يفنى، بينما السؤال فيها يبقى[4]. وهي دعوة إلى التعمّق في كل ما يتناوله المرء من شؤون المعرفة، دعوة إلى عدم الإكتفاء بالظاهر للنفوذ إلى ما تحته. والروح الفلسفية في تناول أيّ علم أو معرفة هي التي لا تقنع بالظاهر، وهي تحرص على استكناه العلاقات المستورة أو الخفيّة[5].

ب - تعريف الفقه الإسلامي:

يدرس هذا المبحث تعريف علم الفقه، وهو يعد أحد قضايا فلسفة الفقه وأحد موضوعاته:

1 - الفقه الإسلامي لغةً:

ترد لفظة الفقه بمعان عدّة نذكر منها:

أ - هو العلم بالشيء والفهم له والفطنة.

---

(1) إتيان إميل Boutroux (1845-1921): فيلسوف فرنسي بارز، دافع عن فكرة إن الدين والعلم متوافقان، ويكيبيديا الموسوعة الحرة، الانترنت.

(2) دومنيك بارودي: هو فيلسوف فرنسي، ولد عام 1870م، ظ: أ. م. بوشينسكي، الفلسفة المعاصرة في أوربا، ترجمة عزة قريني، سلسلة عالم المعرفة، العدد 165، الكويت 1965 119.

(3) إبراهيم: مشكلة الفلسفة، م.س، ص52.

(4) عبد الرحمن، طه: فقه الفلسفة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1995، ص11.

(5) بدوي، عبدالرحمن: مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1975، ص48، 13.

ب - هو الفهم الدقيق الذي يأتي بعد التأمل والنظر[1].

الإسلامي: الإسلام: هو الخضوع والإنقياد لما أخبر به الرسول محمد ﷺ[2].

والدين الإسلامي هو الدين الذي جاء به النبي محمد ﷺ المرسل من قبل الله تعالى لتبيلغ الرسالة الإسلامية للناس كافة[3].

2 - **اصطلاحاً**:

أولاً: عُرّف بأنه العلم بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة المستنبطة من أدلتها التفصيلية[4].

وعُرّف أيضاً: (العلم بطائفة من الأحكام الشرعية العملية المكتسبة من ادلتها التفصيلية)[5]. أو هو (معرفة أحكام الله في أفعال المكلفين بالوجوب

---

(1) الفراهيدي، أبو عبد الرحمن (ت175هـ): العين، تح: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، مؤسسة دار الهجرة، ط2، 1409، ص570، الجوهري: الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، ج6، ص2243، الفيومي أحمد بن محمد (770هـ): المصباح المنير، دار الغد الجديد، ط1، 2007م، القاهرة، مصر، ص277، الفيروز آبادي: القاموس المحيط، مجد الدين، ت: 817هـ، اعداد محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار احياء التراث العربي، ط2، بيروت، 2003م، ص1151؛ الجرجاني، علي بن محمد: كتاب التعريفات، دار احياء التراث العربي، ط1، 1424هـ-2003م، بيروت، ص138.

(2) الجرجاني، علي بن محمد: كتاب التعريفات، مؤسسة التاريخ العربي، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2003، ص19.

(3) فاروق، بتول: الأقليات وأحكامها في الفقه الإسلامي، زيد للنشر، بغداد، ط1، 2009م، ص28.

(4) الطوسي، جعفر بن محمد ابن الحسن (ت460هـ): العدة في الأصول، تح: مهدي نجف، مؤسسة أهل البيت، قم، ط.ق، ج1، ص21، كذلك: ابن الشهيد الثاني (ت1011هـ) معالم الدين وملاذ المجتهدين، تح: لجنة التحقق لجماعة المدرسين، قم، ن: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ص26.

(5) الغزالي، أبو حامد (ت505هـ): المستصفى، تقديم: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ص5، كذلك الآمدي: سيف الدين أبي الحسن علي (556-621هـ) الإحكام في أصول الأحكام، مؤسسة الحلبي، القاهرة، 1967، ج5، ص445.

والحظر والندب والكراهة والأباحة)[1].

وعرف الشافعي الفقه بالتعريف الذي اشتهر من بعده عند العلماء بأنّه: (العلم بالأحكام الشرعيّة العمليّة المكتسبّة من أدلتها التفصيليّة)[2]. والمقصود بالعلم هنا هو الإدراك مطلقاً الذي يتناول اليقين والظن، والأحكام جمع حكم وهو مطلوب الشارع الحكيم، وهو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاءاً أو تخييراً أو وضعاً[3]. والمراد بالخطاب عند الفقهاء: هو الأثر المترتب عليه كإيجاب الصلاة، وتحريم القتل وإباحة الأكل، واشتراط الوضوء للصلاة[4].وقد عرّفه السيد محمد تقي الحكيم إنّه "الاعتبار الشرعي المتعلق بأفعال العباد تعلقاً مباشراً أو غير مباشر"[5] والمقصود من الأحكام الفرعية بالتعريف الأول للشيخ الطوسي الأحكام المتعلقة بأفعال المكلفين وتروكهم سواء كانت تكليفية كالوجوب والحرمة أو الوضعية كالملكية والطهارة من جهة كونها سبباً أو شرطاً والمقصود بالأدلة إخراج فقه المقلدين، أي علم المقلّد بفتاوى مقلَده فإنّه ليس من الفقه الأصطلاحي كما تختص كلمة الفقيه بالمجتهد دون المقلد[6].

ولكن الفقه قد أطلق أولاً على ما يرادف لفظ الشرع، فكان علم الفقه هو العلم بكل ما جاء من قبل الله سبحانه وتعالى في الدين سواء ما يتعلق بأصول الدين أو الأخلاق أو أفعال الجوارح أو معرفة النفس أو القرآن وعلومه، وهو

---

(1) ابن خلدون: المقدمة، دراسة أحمد الزنجي، مط دار الأرقم للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2001م، ص445.

(2) السبكي، تاج الدين: جمع الجوامع، ج1، ص32 وما بعدها.

(3) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص90.

(4) شمس الدين، أبو الثناء عبد الرحمن بن أحمد الاصفهاني (ت749هـ): بيان مختصر ابن الحاجب، تح: محمد مظهر بقا، دار المدني، جدة، السعودية ط1، 1406هـ-1986م، ج1، ص18؛ مرآة الأصول ج1، ص50، المدخل إلى مذهب احمد، ص58.

(5) الحكيم، محمد تقي: الأصول العامة للفقه المقارن، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، ط4، 2001، ص52.

(6) مجموعة باحثين: موسوعة الفقه الإسلامي طبقا لمذهب أهل البيت عليهم السلام، ن: مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، قم، ايران، ط1، 1423هـ - 2002م، ج1، ص18.

الذي أوجبته الآية الشريفة ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾[1]، وقد سُمّي بالفقه الأكبر، إلّا أنّه بالتدريج قد دخله تخصيص كثير فاستبعد علم العقائد وجعل علماً مستقلاً برأسه مسمى بعلم التوحيد، أو علم الكلام واستبعد علم الأخلاق، ومعرفة النفس والسلوك وسمي بعلم الأخلاق وعلم العرفان والسلوك، واستبعد ما يتعلق بالقرآن الكريم فسمي بعلم التفسير وعلوم القرآن، واستبعد ما يتعلق بأصول الفقه فجعل علماً مستقلاً يبحث عن منهج الإستدلال الفقهي أو الأدلة المشتركة في الفقه، فأختص تعريف الفقه الإصطلاحي بالعلم بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة عن أدلتها التفصيلية[2].

والفقه هو الجانب العملي من الشريعة، والشريعة: كل ما شرع الله تعالى لعباده من الأحكام سواء بالقرآن أم بالسُنَّة، سواء ما تعلق منها بكيفية الإعتقاد ويختص بها علم الكلام أو علم التوحيد، أو بكيفية العمل ويختص بها علم الفقه.

ثانياً: ويمكن النظر إلى تعريف الفقه من جانبين:

الأول: إنَّه مجموعة المسائل التي يكون موضوعها فعل المكلف وشمولها الأحكام الإقتضائيّة والتخييريّة والوضعيّة.

والثاني: هو أنْ ننظر إلى الفقه على أنّه مجموعة أنشطة العلماء، فيكون العلم مجموعة الأنشطة التي تصدر عن الفقهاء. والعلم هنا يأخذ بصفته فعلاً (Activity)، وهذا التمييز له أهميّة بالغة فإذا قررنا أنَّ علم الفقه مجموعة نشاطات الفقهاء أدخلنا في الحساب غايات العلماء ودوافعهم، لأنّ للعلم قبل كل شيء غاية، وهذه هي الخطوة الأولى التي نضعها في دائرة القيم، فحينما يدخل الإنسان ساحة علم معين، لا بّد أنْ تكون له غاية يريد الوصول إليها، واشتراك الغايات والدوافع في القضية يعني إشراك القيم وربطها بعلاقات وثيقة بالممارسة العمليّة.

---

(1) التوبة: 122؛ تفسيرها في: التبيان، جلد5، ص321، مجمع البيان، جلد 3، ص81، الميزان، جلد9، ص427.

(2) ظ: الطوسي: العدة في الأصول، تح: مهدي، نجف، مؤسسة أهل البيت، قم، ط.ق.، ج1، ص21.

ولذلك نجد أنَّ فلسفة علم الفقه تدرس العوامل والعناصر الظاهرة والمضمرة المكونة للموقف الفقهي وتأثيره، مثل رؤيّة الفقيه الكونيّة وثقافته ودرجة وعيه والعوامل المحيطة به من القيم، والأعراف، والتقاليد السائدة في مجتمعه، وغيرها من العوامل الاجتماعيّة، والسياسيّة، والاقتصاديّة، والمعرفيّة، وذلك بهدف إنجاز قراءة أخرى لمختلف الفقهاء، تختلف عن القراءة السائدة في مجال عمليّة الاستنباط الفقهي[1]. وهذا مايهتم به علم فلسفة الفقه،

إثبات إنَّ الفقه هو علم: إنَّ الفقه كعلم قائم تكوّن من خلال جهود بذلها العلماء طيلة القرون الماضية، منذ أربعة عشر قرناً تقريباً بوصفه ظاهرة قائمة، ففلسفة الفقه تبحث عن هذا العلم (الفقه) بما هو موجود[2].

ويمكن عدّ الفقه علماً باعتبارين[3]:

أولاً: لكون أنَّ لمسائله وجود رابطي في أذهاننا، ولما كان المعلوم بالذات متحداً مع العلم لهذا يطلق على هذه المسائل (التي هي عبارة عن صور للمعلومات الفقهيّة) من حيث الوجود الرابطي في النفس، علم الفقه.

ثانياً: لأنَّ مسائله تحكمها قواعد معينة، حينما ندخل في هذه المسائل من الموضوع إلى المحمول ومن مسألة إلى أخرى، والمسائل التي تتصف بهذه الخاصية هي متعلق علمنا، وتسمى بعلم الفقه.

ج - التعريف بالمركب الإضافي "فلسفة الفقه":

هي مركب إضافي -المركبة تركيباً إضافياً- هي الأبحاث النظرية والتحليليّة

---

(1) مصطفوي، محمد: فلسفة الفقه، مركز الحضارة لتنمية الفقـه الإسلامي، بيروت، ط1، 2008م، ص13.

(2) الموسوي، علي: فلسفة الفقه ... نظرة إلى التعريف .. الأهمية والدور، مقالة، موقع تواصل اون لاين، http://tawasolonline.net/ArticleDetails.aspx?NewsLanguageId=798.

(3) شاهرودي، علي العابدي: المشهد الثقافي الثقافيفي ايران، اعداد: عبد الجبار الرفاعي، دار الهادي، بيروت، ط1، 2001م، ص172، ظ: كذلك: ماكتبه عبد الهادي الفضلي في الفقه؛ علي فاضل النجفي (علم الأصول تاريخياً وتطوراً، وكتب الفقه الشيعي والسني (المدارس جميعها).

حول العلم التي تضاف إليه لفظة الفلسفة، وفلسفة كل علم تبحث عن ماهية الهوية التاريخيّة والاجتماعيّة للعلم، والمسألة الفلسفيّة هي المسألة المراد منها الإجابة عن سؤال ماهو ؟ ففلسفة العلم هدفها تقديم الإجابة عن ماهو العلم ؟ وعلى هذا الأساس أنَّ فلسفة الفقه ترمي إلى تقديم إجابة عن السؤال القائل ماهو علم الفقه؟ أو هو يبحث في الأصول الموضوعة للفقه والاجتهاد الفقهي[1]، وهذا العلم يبحث عن علم الفقه كظاهرة قائمة لتحلل ابعادها وتسبر أغوارها من دون أيّ يكون ني ذلك ممارسة لأي نوع من العمل الفقهي، بل هو تحليل للعمل الفقهي[2].أو هو مجموعة التأملات الفلسفيّة المتوجهة إلى علم الفقه ومبادئه التي يتشكل منها. ومبادئ الفقه هي المبادئ الكامنة وراء الفقه كعلم، والتي بنى الفقه عليها كيانه وأصله وقوامه وهي تشمل حدوده ومصادره ومباني مسائلة ونظرياته[3]، أو هو علم يبحث في المباني النظرية لعلم الفقه بماهو مجموعة من القضايا موضوعها فعل الإنسان المكلّف، ومحمولها الأحكام التكليفيّة والوضعيّة[4].

د - المرادبالدراسة التحليلية:

1 - الدراسة: هي قراءة النصوص والمعطيات المجموعة من علم من العلوم وتوظيفها بعد تحليلها ومناقشتها لبناء التصورات واستنباط النتائج ونقض الآراء وما شابه ذلك[5].

---

(1) مهريزي، مهدي: مدخل إلى فلسفة الفقه، تر:حيدر نجف وأخرون، مراجعة عبد الجبار الرفاعي دار الهادي، بيروت، سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، 2003، ص132.

(2) الموسوي، علي: فلسفة الفقه، نظرة إلى التعريف، م. س، ص1. مقالة في الانترنت.

(3) مبلغي، احمد: فلسفة الفقه .. نظرة في المبادئ، مقالة مركز الفقاهة للدراسات والبحوث العلمية، على موقع المركز الالكتروني http://www.alfaqaha.net/home/art255.html، ص1.

(4) عليدوست، أبو القاسم: دراسة في الماهية والبنية والغرض والعلاقات، مجلة قبسات، العدد الأول، ربيع 1432هـ - 2011م، بيروت، لبنان، ص14.

(5) الأنصاري، فريد: ابجديات البحث في العلوم الشرعية، شبكة الانترنت، موقع رياض الدعاة، ص27.

2 - التحليل: هو تفكيك الكل إلى أجزاء، والمقصود التفكيك العقلي للكل إلى أجزائه المكونة له، وعناصره المقيمة لبنيانه. والتحليل يتألف من خطوتين:

أ - القسمة والتفكيك: تحليل النص إلى المحاور الأساسيّة المكونة له، ثم تفكيك المحاور إلى فقرات/ المضامين.

ب - التشريح: هو يبدأ بقسمة النسق أو المنظومة أو الفكرة أو القضية موضوع البحث إلى أجزائها أو عناصرها الأساسيّة، ثم تفكيك كل عنصر إلى مكوناته، ثم تشريح كل مكون إلى جزيئاته، وهكذا حتى لا يبقى ماهو خارج رؤية الباحث أو إدراكه(1).

وهدف التحليل هو بيان هدف النص المعطى، بغية فهمه على أكمل وجه ممكن.

إنَّ وظيفة التحليل بهذا المعنى هو أنْ ننزل من القضية إلى أجزائها، بهدف إيضاح: ما هي أجزاء المشكلة المطروحة وعناصرها ومكوناتها؟ ما هي أسس هذه العناصر أو المكونات وخلفياتها وبناها، ولأي أغراض؟ كيف تترابط؟ وفق أي صورة أو قانون.

إنَّ الجانب الآخر من التحليل هو: التأليف أو التركيب، وغالبا ما يذكر التحليل مقترناً بالتركيب، وهما عمليتان عقليتان تقوم عليهما اغلب المناهج(2).

ويتلخص المنهج التحليلي في عمليات ثلاث، قد تجتمع كلها أو بعضها في العمل الواحد وهي: التفسير (التفكيك) والنقد (التقويم) والاستنباط أو التركيب. فالتحليل يعد آلة تفسيرية، حيث يمكن الباحث من التعمق والإندماج في صلب الموضوع، ومن ثم التحكم فيه، ويوصله إلى الإجابة على الأسئلة والإستفسارات التي تبدو له غامضة في أول الأمر فيزيل غموضها، ويعمد على الأفكار المنغلقة على الفهم فيفك انغلاقها، ومن خلال الغوص فيه وتفكيكه يتم المقصود منه(3).

---

(1) شيا، محمد (الدكتور): مناهج التفكير وقواعد البحث، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2008م، ص109.

(2) م. ن، ص109.

(3) وينستن، مصطفى الناصر: المنهج التحليلي، موقع معهد المناهج بالشرق الجزائري، شبكة الانترنت، 16/ 5/ 2009.

ويقترح الدكتور محمد عابد الجابري في تحليل العلوم الإسلاميّة اعتماد المنهج التحليلي، ولكن لا بمعنى رد المركب إلى البسيط أو البسائط التي يتألف منهما، كما يفعل الكيميائي حين يحلل الماء وهو مركب إلى العنصرين البسيطين اللذين يتالف منهما: الأوكسجين والهيدروجين، (إنَّ التحليل في المنهج الذي نمارسه شيء آخر مختلف تماماً، أنّه ينطلق من النظر إلى موضوعاته لا بوصفها مجرد مركبات بل بوصفها بنى. وإذا كان صحيحاً أنَّ لكل مركب بنية فإنَّ تحليل المركب يختلف عن تحليل البنية، معناه كشف الغطاء عن العلاقات القائمة بين عناصرها بوصفها منظومة من العلاقات الثابتة في إطار بعض التحولات.

إنَّ تحليل البنية معناه القضاء عليها بتحويل ثوابتها إلى متحولات ليس غير، وبالتالي التحرر من سلطتها، وفتح المجال لممارسة سلطتنا عليها، هذا النوع من التحليل هو ما اسميه هنا (بالتفكيك) تفكيك العلاقات الثابتة في بنية ما بهدف تحويلها إلى لابنية، إلى مجرد تحولات، وهذا كما هو واضح تحويل الثابت إلى متغير، والمطلق إلى نسبي، واللاتاريخي إلى تاريخي، واللازمني إلى زمني، وبالتالي الكشف عن المعقولية الثاوية وراء كثير من الأمور التي تقدم نفسها كسرٍ مغلق، كميدان اللامعقول مستغن عن المعقولية بفعل التقادم الذي يجعل التوارث مقطوع الصلة عن زمانيته واسباب نزوله)[1].

والجابري يدعو إلى تفكيك البنية - كما عرفها ديلتاي[2]- فالبنية هي ترابط معين بين أجزاء شيء ما إلى حد لا تكون هناك أسبقية معينة لجزء على آخر. فالبنية لا تعني أنَّ هناك سببا تعقبه نتيجة إنّما ذات علاقة بتفاعل النتائج)[3]، مثل الكائن العضوي الحي، فليس هناك عضو يشغل الموقع الأول ويضطلع بالوظيفة

---

(1) الجابري، محمد عابد: التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1991، ص47 و20. والدكتور طه عبد الرحمن ينتقد النظرة التجزيئية للتراث الإسلامي؛ ظ: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2، ص29 وما بعدها.

(2) ديلتاي: فيلسوف ألماني حديث.

(3) بو زيد، بو مدين: الفهم والنص دراسة في المنهج التأويلي عند شلير ماخر وديلتاي، منشورات الدار العربية للعلوم. ص8.

الرئيسيّة من دون سائر الأعضاء، الأمر يعكس جميع أعضاء الكائن متحدة وتساعد على إنجاز الوظيفة[1].

وعلم الفقه بنية متماسكة ومتجانسة ومتسقة في نهجه المعرفي، وتنطبق عليه مفهوم البنية كما طرحه ديلتاي ومن بعده الجابري. ويعمل علم فلسفة الفقه على هذه البنية لمعرفة نسيجها الداخلي المستتر.

هـ - المراد بالأسس النظرية:

الأسس: أصل البناء كالأساس، والأسس محركة، وأصل كل شيء، جمع أساس[2].

الأساس: هو ما يبتني عليه مثل الأصول، أس الشيء أصلهأو رأسه.

النظرية: النظرية توجد في الفلسفة وفي العلم والتي تستخدم بمعنى الشيء الأعلى فكرياً أو المجرد في بعض الأحيان[3].

والنظرية: تعني رؤية أو نظرة. وقد حافظ هذا المصطلح على جذوره، من (نظر) فـ (نظرية). والإستقراروالإستمرار النسبي في معنى النظرية عدّها كثير من علماء الاجتماع والإنسان مفهوماً بديهياً ليس في حاجة إلى تعريف. وهناك ما يشبه الإتفاق على دلالة مفهوم النظرية ومضمونه، إذ تشترك معظم التعريفات في أنَّ النظرية (نسق من المقولات المترابطة منطقياً وشبكة من التعميمات الإستدلالية من خلالها يمكن اشتقاق تفسيرات أو تنبؤات عن أنماط معينة من الأحداث المعروفة جيداً، وهي مجموعة من الافتراضات المجردة والعلاقات المنطقية التي تحاول شرح وتفسير كيفية حدوث ظاهرة معينة)[4]، أو هي الشبكة التي نرميها

---

(1) م.ن، ص8.

(2) الفيروز أبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (ت817هـ): القاموس المحيط، دار احياء التراث العربي، ط2، بيروت، 2003، ص491.

(3) عارف: ابستمولوجيا السياسة المقارنة، ص71.

(4) عارف: ابستمولوجيا، م.س، ص72، كذلك: جهامي، جيرار، م. س، ج2، ص2176.

لنلتقط فيها العالم لنعقله، لنفسره، ولنتحكم به ولبذل قصارى جهدنا لتضييق زردات الشبكة باستمرار[1].

وفي هذا البحث، يقصد بالأسس النظرية هو الشيء الأعلى فكرياً أو المجرد في دراسة علم الفقه بمعنى مجموعة من الافتراضات المنتظمة معا والتي تحاول شرح أو تفسير أو افتراض ظاهرة معينة .

المطلب الثاني
فلسفة العلم والأبستمية

أ - تعريف العلم

1 - عند العرب المسلمين:

عرّف الحكماء العلم بأنَّه: حضور صورة الشيء عند العقل[2]، وقسم إلى التصور والتصديق[3]. وقد يقال إنَّ العلم هو ضرب من المعرفة يحصلها الإنسان عن العالم الخارجي، ولكننا لو عدنا إلى التراث العربي، نجد أنَّ العرب كانوا يقيمون تفرقة واضحة بين العلم والمعرفة: فالتوحيدي يقرر في إحديمقابساته:(إنَّ المعرفة اخص بالمحسوس والمعاني الجزئية في حين إن العلم اخص بالمعقولات والمعاني الكلية)[4]. وهناك معنيان للعلم من خلال استقراء تعريفات العلم عندهم: الأول عام بمعنى مطلق الإدراك والذي يندرج تحته التصور والتصديق

(1) بوبر، كارل: منطق البحث العلمي ترجمة وتقديم: محمد البغدادي، المنظمة العربية للترجمة بدعم من مؤسسة الفكر العربي، بيروت، ط1، 2006، ص93.
(2) الحيدري، رائد: المقرر في منطق المظفر، المنتدى الجعفري، قم، ايران، ط1، ج1، ص26.
(3) أول من قسم العلم إلى التصور والصديق هو المعلم الثاني الفارابي، ظ: الحيدري، المقرر، ص28.
(4) التوحيدي، أبو حيان: المقابسات، ظ: حسن السندوبي، القاهرة، 1929، (المقابسة 70) ص272.

بكل أصنافه من يقين وشك وظن ووهم والمعنى الثاني أخص والذي يدّل على خصوص اليقين من التصديقات أو الاعتقادات[1]. ويذهب الرازي في تعريفه إلى القول (والحق إنَّ ماهية العلم متصورة تصوراً بديهياً جلياً فلا حاجة في معرفته إلى معرفة)[2].

إنَّ للعلم والمعرفة في المصادر الإسلاميّة، نظرة مختلفة عن النظرة الحديثة للعلم، فالتراث العلمي الإسلامي له معان مختلفة للعلم، حيث نجد أنّ أول تحديد للعلوم لدى جابر بن حيان، إذ أنه يرى (أن حد علم الدين أنّه صور يتحلى بها العقل لتستعملها فيما يرجى الانتفاع به بعد الموت). كما يرى: (أنَّ حد العلم الشرعي أنّه العلم المقصود به أفضل السياسات النافعة ديناً ودنيا، لما كان من منافع الدنيا نافعا بعد الموت)[3].

(وحد العلم العقلي أنّه علم ما غاب عن الحواس وتحلى به العقل الجزئي من أحوال العلّة الأولى، وأحوال نفسه، وأحوال العقل الكلي، والنفس الكلية والجزئية)[4]، وكان تعريف العلم أيضاً " هو الإعتقاد الصادق الجازم، أو ما في معناه من مفردات أو تعبيرات[5]، (وقالوا: كل علم من العلوم المدونة لا بّد فيه من أمور ثلاثة: الموضوع والمسائل والمبادئ وهذا القول مبني على المسامحة، فإنَّ حقيقة كل علم مسائلة، وعد الموضوع والمسائل من الأجزاء، إنّما هو لشدّة اتصالهما بالمسائل التي هي المقصودة من العلم)[6]. أمّا الموضوع: فقالوا

(1) شوربا، زينب أبراهيم (الدكتورة): الابستمولوجيا دراسة تحليلية لنظرية العلم في التراث، دار الهادي، بيروت، ط1، 2004م، ص12 وص 19.

(2) الرازي، محمد بن عمر: التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، د. ت، ج2، ص203.

(3) الأعسم، عبد الأمير: المصطلح الفلسفي عند العرب، كتاب الحدود لجابر بن حيان ضمن الكتاب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1989، ص170-171.

(4) الأعسم، م.ن، ص171.

(5) شوربا، زينب: الابستمولوجيا: دراسة تحليلية لنظرية العلم في التراث، دار الهادي، ط1، 2004م، بيروت، ص9.

(6) التهانوي، محمد علي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، تقديم د. رفيق اعجم، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1986، لبنان، ج1، ص7.

موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية[1].

وتمايز العلوم بشكل عام من خلال التقليد السائد في مجال العلوم الإسلاميّة بأحد أمرين إما بتمايز الموضوعات، أو بتمايز الأغراض[2]. إذ يمكن أن يكون الغرض نفسه موضوعاًأيضاً[3]، وإذا كان تعريف العلم سهلاً نسبياً فإنَّ الأكثر صعوبة هو تصنيف العلوم والتمييز بينها، فالعلوم الإنسانيّةوالاجتماعيّة وهي التي اتخذت من الإنسانأو المجتمع أوالإثنين معاً موضوعاًأو مادة لها[4]، والفقه موضوعه فعل المكلف - الإنسان، فإنَّه يمكن إدخاله ضمن هذا التصنيف إي أنَّه من العلوم الإنسانيَّة.

2 - تعريف العلم في المدارس الغربية:

كانت الفلسفة والعلم في أشكالها الأولى معاً ولفترة طويلة[5]، إلى أنْ تميزا وصار يعني -كما تفهمه وتمارسه الجامعات ومراكز الأبحاث على أنواعها- هو معرفة بادئ ذي بدء، وتحديداً هو المعرفة الموضوعية، المنسقة المنظمة، والموثوقة نتائجها إلى حد كافٍ. وهو كذلك المعرفة النافعة في نتيجتها للإنسان، بمعنى من المعاني[6]، لكن هذا التعريف التاريخي الأول للعلم، باعتباره معرفة موضوعيّة، بدا منذ تحولات القرن المنصرم، مجرد تعريف أولي ينتمي إلى ماض مضى، فبعد ما دخل العلم حقبة اكتشافات علميّة جديدة لم يعد محورها مطابقة النتائج والقوانين لواقع أو ظواهر مستقلة، غدا أقرب إلى النظريات والإحتمالات التي تبدأ من فرضيات.

إنَّ مفهوم العلم الجديد هذا، والذي يفسح مكاناً واسعاً للعلاقات المنطقية

---

(1) م.ن، ص7.
(2) الخراساني، محمد كاظم (المحقق): كفاية الأصول ت ون: مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين، قم، ط5، ص22.
(3) شيا، محمد (الدكتور): مناهج التفكير وقواعد البحث م. س، ص27.
(4) شيا، محمد (الدكتور): مناهج التفكير وقواعد البحث، م. س، ص27.
(5) عارف، نصر محمد (الدكتور): ابستمولوجيا السياسة المقارنة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 2002، بيروت ص34.
(6) م.ن، ص25، كذلك شيا، م.س، ص25.

بديلاً عن الظواهر الماديّة التقليديّة، إزدادت تجريداً مع التطورات العلميّة المتلاحقة لحقبة نهاية القرن العشرين ومطلع الحادي والعشرين، ولتزداد بالتالي درجة اعتماد العلم على المنطق والعقـل[1].

وإلى ذلك فللعلم معنيان على الأقل: هو اتجاه في التفكير أو طريق للبحث من جهة، وهو نتائج وانجازات وحلول أو تكنولوجيا (إي العلم مطبقا) من جهة ثانية.

وفي الجهة الأولى:

ومفتاح هذا التعريف شرطان: منهجيّة ووضعيّة.

الأولى نعني أنَّ النشاط أو الجهد العلمي لا يجري مصادفة، أو خبط عشواء. بل هو تطبيق لتفكير من نوع معين يتحقق في سلسلة خطوات كالمراقبة والإختبار والمراجعة.

أمّا الشرط الثاني، الوضعية: فيعني أنَّ العمل العلمي، بدأ من الأسئلة مروراً بالإجراءات ووصولاًإلى النتائج، هو عمل بشري ملموس يجري في إطار الطبيعة، تمييزاً له عن ما بعد الطبيعة من أسئلة مجردة عامة مطلقة، وبعيداً عن الخوارق والأساطير.

والعلم بالمعنى الثاني هو النتائج العملية والتقنية (التكنولوجيا) من الآلات والأنظمة البسيطة التي صنعها الإنسان في عهوده الأولى وصولاًإلى مظاهر التكنولوجيا المذهلة[2].

إنَّ المعنى الأول للعلم لايثير إلّاأسئلة معرفيّة تعني الخاصة فقط، فإنَّ المعنى الثاني للعلم أي كنتائج عمليّة وتكنولوجيا يعني جمهوراً أوسع، ويجعله مباشرة موضوعاً للمحاكمة النقدية والتقييم الأخلاقي، وهذه المحاكمة النقدية والتقييم الأخلاقي للعلم في نتائجه وتأثيراته القريبة والبعيدة، وكيفما كان شكلهما أو عنوانهما، هما بعض وظيفة الفلسفة. (وكما كان العلم في البدايات إمتداداً

(1) شيا، م.س، ص25.

(2) شيا، م.س، ص26.

لأسئلة ولأفكار، وسعياً وراء أجوبة غير متوفرة في الفلسفة، كذلك تبدو الفلسفة وقد عادت، منذ نهاية القرن التاسع عشر على الأقل، لاتوأماً للعلم فقط بل باعتبار الامتداد المعرفي لأسئلة العلم نفسه: فحيث تنتهي مهمة العلم تبدأ مهمة الفلسفة)[1]، فحين يصل العلم إليأسئلة لا أجوبة لها في العلم نفسه، تتحول الأسئلة تلك إلى أسئلة فلسفية وتغدو موضوعاً للبحث الفلسفي.

ومفهوم العلم من أهم المفاهيم التي يجب استيضاحها عند البحث في أي علم من العلوم لأنَّ هذا المفهوم هو بمثابة ميتافيزيقيا البحث[2]. التي تحدد ما وراء كل خطوة من خطواته من حيث المضمون والضوابط والوجهة .

وبعد إعادة النظر -أكثر من مرة- في القرن العشرين وقبله لمفهوم العلم وطبيعته وتقديم نظرة جديدة لأصول العلم الحديث، بدأت تتزايد القناعة بأن العلم ليس حقلاً خالياً من القيم، لذا كان لا بّد من تجاوز التقسيم الكلاسيكي، الذي يفرق بين العلم كنظام اجتماعي بداخله العديد من القيم غير الرشيدة، والعلم كنظام معرفي خال من القيم ما عدا تلك التي تنبع من داخل العلم نفسه[3].

وهناك من يرى إنَّ للعلم خمسة عناصر أساسيّة اشتقت من فلسفة العلم وعلم نفس العلم، وعلم اجتماع العلم، هذه العناصر ضرورية لتحقيق علمية أي بحث معرفي وهي[4]:

1 - إنَّ كل نمط من العلم يقوم على مجموعة قواعد منطقيّة مفضلة لديه، يتم تقبلها بصورة واقعيّة أو غير واقعيّة، وبمفهوم المخالفة فإنَّ كل نمط من العلم يرفض بعض القواعد المنطقية بصورة واعية أو غير واعية.

2 - من الضروري لأي نظام من البحث أن يكون قادراً على أن يفصل بين المحددات الرشيدة وغير الرشيدة واللارشيدة. والرشادة هنا قد تكون اجتماعيّة أو قانونيّة أو سياسيّة أو اقتصاديّة.

---

(1) شيا، م.س، ص25.
(2) عارف، نصر محمد (الدكتور): ابستمولوجيا السياسة المقارنة، ص33.
(3) عارف، م.س، ص39.
(4) ظ، عارف، م.ن، ص49؛ ظ كذلك: شيا، مناهج التفكير، م.س، ص34.

3 - أنْ يكون قادراً على تمثيل أكبر عدد ممكن من مكونات عملية البحث فلا بّد من أنْ يحدد الإجراءات التي سيتبعها في العمليات البحثية المختلفة: من اكتشاف الفروض العلمية، وصياغة النماذج والفرضيات واختبارها.

4 - أنْ يحدد المعايّير (Smron) التي سوف تتجسد في المؤسسة الاجتماعيّة للعلم، إنَّ لكل علم نموذج علمي معايّيره الخاصة.

وهو العنصر الأكثر أهميّة والمتمثل في ضرورة وجود قاعدة أو مجموعة من القواعد المنهجيّة الخاصة بالتعميم والتقويم.

ب - فلسفة العلم:

إنَّ جمع مفردة الفلسفة إلى العلم - أيّ علم - ينتج علماً جديداً، ينظر إلى العلم نظرة خارجيّة. إنَّ لكل علم فلسفة، وتبرز هذه الفلسفة بوضوح حينما يبتعد المرء عن ذلك العلم وينظر إليه بوصفه ظاهرة، ذات هوية تاريخية واجتماعيّة. وبالإمكان وضع تعريف مبسط لفلسفة العلوم بِعدّهِا كل تحليل منطقي لمفاهيم العلم، ومناهجه من غير أنْ يكون هذا التحليل جزءاً من العلم "ففلسفة أيّ علم تعني الأسس والمبادئ العامة لذلك العلم، ويمكن أنْ تضاف إليه المباحث التاريخيّة المتصلة بالعلم"[1]. إنَّ البحث الفلسفي حول علم ما، يعني بالنتيجة البحث العقلي حول الأسس والمبادئ العامة لذلك العلم. ولذا يمكن تعريف فلسفة الفقه أيضاً بأنه الحقل المعرفي الذي يتخذ من الفقه موضوعاً له، فيبحث حول مبادئ وأسس القضايا الفقهيّة بحثاً نظرياً وتحليلياً. إنَّ فلسفة الفقه تتناول المسائل الفقهية خارج دائرة الاستنباط الفقهي، على خلاف أصول الفقه، وتبحث في ماهية علم الفقه وهدفه والمناهج والأسس والآليات التي يعتمد عليها[2] (إنَّ العلم لا يفكر في ذاته)[3]، وعليه فإنَّ فلسفة العلم هي التي تتكفل بذلك العبء

---

(1) الجابري، علي حسين (الدكتور): فلسفة العلوم، دروس في الاسس النظرية وآفاق التطبيق، دار الفرقد، دمشق، سوريا، ط1، 2010م، ص21.

(2) مجموعة مؤلفين: المشهد الثقافي في ايران، عبد الجبار الرفاعي، ص42-43.

(3) مقولة الفيلسوف الألماني، مارتن هايدجر، نقلا عن: مصطفوي، محمد: فلسفة الفقه، ص52

وتضطلع بالتفكير في ذات العلم وفي منهجه ومنطقه وخصائص المعرفة العلميّة.

إنَّ الإطار النظري الناشىء لعلم من العلوم. يمثل فلسفة ذلك العلم، بعدّه مصدراً لحقائق جزئية تتوحد[1].

ويعدّ منطق العلم أو البنية المنطقية للعلم من المسائل الأساسيّة لفلسفة العلم بالمفهوم الحديث. لقد فتح كارل بوبر[2] الباب للنظر إلى ظاهرة العلم في ضوء تطورها عبر التاريـخ، فجاءت أبرز تطورات فلسفة العلم عند توماس كون[3]، ففتح الباب على مصراعيه لمبحث علم اجتماع المعرفة وسوسولوجيا العلم، بوصفه رافداًأساسياً من روافد فلسفة العلوم، مما يوحد النظرة إلى العلم في ضوء ظروف اجتماعيّة نسبية[4]. (حتى العلم التجريبي منها).

إنَّ لكل علمٍ تاريخاً، وأنَّ العلم ظاهرة نشأت بالتدريج، والعلم هنا ليس بمعنى المعرفة بل يعني مجموعة المعطيات المترابطة فيما بينها على نحو منهجي وعضوي ولها موضوع وهدف محدد وتبحث وفق منهج خاص.

إنَّ فلسفة العلم محاولة لتفسير العلم لا لتغييره ولا لإضافة شيء إليه أو حذف شيء منه بل لتفسيره، برد قوانينه إلى الأصول الجذرية التي منها انبثقت[5].

إنَّ فلسفة العلم ضرورية لتعيين طبيعة المعرفة العلميّة ومنزلتها في اليقين الممكن للإنسان وحدود العقل في البحث عن الحقيقة. دورها دور تحليلي ونقدي، وإليها ينبغي الرجوع لتفنيد مزاعم المتحمسين للعلم ممارسة مطلقة ومزاعم المهاجمين المتعصبين لما يسمى بالوحي أو لما هو دون العقل[6].

---

(1) الجابري: فلسفة العلوم، م. س، ص26.

(2) ظ: بوبر، كارل: أسطورة الإطار، تر: يمنى الخولي، عالم المعرفة، العدد 292، ابريل 2003م.

(3) كون، توماس: تركيب الثورات العلمية، تر: ماهر عبد القادرمحمد علي، دار النهضة العربية، بيروت د.ط، 1408هـ-1988، م.

(4) الخولي، يمنى (الدكتورة): أسطورة الإطار، كارل بوبر، المقدمة، عالم المعرفة، العدد 292، ابريل 2003، ص11.

(5) محمود، زكي نجيب: في حياتنا العقلية، دار الشروق، القاهرة، ط3، 1989، ص5-95.

(6) نصار، ناصيف: الفلسفة في معركة الأيدلوجية، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1986، ص4 و8.

ج - بذور فلسفة العلم:

أولاً: الرؤوس الثمانية للعلم عند العرب:

عَرف العرب جزءاً كبيرا من فلسفة العلم، حيث كتب التهانوي، في الكشاف[1]، الرؤوس الثمانية للعلم، التي يفترض إن تذكر عند تأليف الكتاب أو شرحه: وهي

1. الغرض من تدوين العلم أو تحصيله.
2. المنفعة وهي الفائدة المعتد بها ليتحمل المنفعة في تحصيله.
3. السمّة وهي عنوان الكتاب، ليكون عند الناظر إجمال لما يفصله الغرض، وفي تكملة الحاشية الجلالية[2] السمّة هي عنوان العلم.
4. المؤلف وهو مصنف الكتاب، وفي العلم ينظر إلى من ألف فيه من الكتاب.
5. إنَّه من أي علم هو ؟أيّ هل من اليقينيات أو الظنيات، من النظريات أو العمليات، من الشرعيات أو من غيرها ؟ ليطلب المتعلم مايليق به من المسائل المطلوبة.
6. من أي مرتبة هو؟ أيّ بيان مرتبته بين العلوم، إمّا باعتبار عموم موضوعه، أو خصوصه، أو اعتبار توقفه على علم آخر، أو عدم توقفه، أو باعتبار الأهميّة أو الشرف، لتقدم تحصيله على ما يجب، أو يستحسن تقديمه عليه.
7. القسمة: وهي بيان اجزاء العلوم وأبوابها ليطلب المتعلم في كل منها مايتعلق به.
8. الأجزاء التعليميّة وهي أجزاء مستحسنه في طرق التعليم، أحدها التقسيم وهو التكثير من فوق إلى اسفل، أيّ من أعم إلى ما هو أخص.

---

(1) التهانوي، محمد علي (توفي النصف الثاني من القرن الثاني عشر الهجري): كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تح: د. علي دحروج، تر من الفارسية: د. عبدالله الخالدي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996م، ج1، ص14.

(2) التهانوي، الكشاف، ص14- 15.

ثانياً: تاريخ نشأة علم فلسفة الفقه:

إنَّ التدوين التاريخي لهذا العلم أو البحوث التي استشرفت هذا العلم يمكن أنْ نرى بذورها قد بدأت "بمساهمات العلماء والفقهاء الذين نظروا إلى الفقه خارج دائرة الأمر التعبدي المحض، في المعاملات خاصة، وقاموا بطرح مباحث نظرية حول القضايا الفقهيّة"[1]، ويمكن أنْ يكون مبحث مقاصد الشريعة هو أحد المحاور المؤثرة في علم فلسفة الفقه، وذلك لأنّه يترتب على إيضاح هذا المبحث مسائل تدخل ضمن نطاق هذا العلم مثل:

1. بيان وإيضاح دائرة نفوذ الفقه
2. توقعات المكلفين من الفقه.
3. الحصول على الأنظمة والقواعد الفقهيّة.
4. تقييم الروايات والأحاديث غير القطعية الدلالة .
5. تصنيف الأحكام والمسائل الشرعيّة في نظام منطقي منسجم[2].

وأبرز المباحث التي بحثت تاريخياً هي محاولات ابي اسحق الشاطبي (ت 790هـ) في مجال المقاصد في كتابه الموافقات من علماء السُنَّة، ومن قبله أول من بحث في هذا الموضوع ووضع أسسه ابراهيم النخعي من التابعين، ثم الجويني أستاذ الغزالي (ت 478 هـ) في كتابه **البرهان** وبعده قام الغزالي (ت 505 هـ) في **المستصفى** ببسطه ثم من بعده فخر الدين الرازي (ت 606 هـ) في كتابه **المحصول**" ثم الآمدي (ت 631 هـ) في كتابه **الإحكام في أصول الأحكام** وتعرض له عز الدين بن عبد السلام (ت660هـ) في كتاب **قواعد الأحكام في مصالح الأنام** وبعده نجم الدين الطوفي الحنبلي في هذا الموضوع[3]، ثم جاء

---

(1) مصطفوي: فلسفة الفقه، ص13-14.

(2) ظ: مهريزي، مهدي: مدخل إلى فلسفة الفقه، م.س، ص136، كذلك: مصطفوي، فلسفـة الفقه، ص14-15.

(3) ظ: الريسوني، احمد: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات التحدة الامريكية، ط5، 2007م، ص46 -47؛ ظ كذلك: العبيـدي، حمادي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، دار قتيبة، ص134-138.

الشاطبي بعدهم ثم توالت الدراسات، فجاء الطاهر بن عاشور حديثا وغيره فبحثوا هذا الموضوع بحثاً واسعاً.

أمّا عند الإماميّة فقد أشاروا إلى هذا المبحث، في بعض الأحيان، بصورة ضمنيّة، ويعدّ للآن من المسائل غير المبحوثة، ونجد هناك بعض الآثار لفلسفة الفقه مبثوثة هنا وهناك في بطون كتب الإماميّة منها:

1 - الفاضل المقداد حينما يستدل على حصر الأبواب الفقهية في أربعة أبواب: العبادات، العقود، الإيقاعات، الأحكام، في كتابه **التنقيح الرائع**، فيقول:

الأول: (وقرّروا أنّ المبحوث عنه فيه، إمّا متعلق بالأمور الأخرويّة وهو العبادات، أو الدنيوية، فأما أنْ لا يفتقر إلى عبادة لفظيّة فهو الأحكام، أو يفتقر فأما من اثنين غالباً هو العقود، أو واحد فهو الأيقاعات).

الثاني: طريقة الحكماء، هو أن يقال: كمال الإنسان إمّا بجلب نفع أو رفع ضرر، والأول إمّا عاجل أو آجل، فجلب النفع العاجل بالمعاملات والأطعمة والأشربة والنكاح، وجلب النفع الآجل بالعبادات، ورفع الضرر بالقصاص وما شابه.

الثالث : إنَّ الشرائع جاءت لحفظ المقاصد الخمسة، وهي: الدين والنفس والمال والنسب والعقل، وهي التي يجب تقريرها في كل شريعة، فالدين يحفظ في قسم العبادات، والنفس بشرع القصاص، والنسب بالنكاح وتوابعه الحدود والتعزيزات، والمال بالعقود وتحريم الغصب والسرقة، والعقل بتحريم المسكرات وما في معناها وثبوت الحد والتقرير على ذلك، وحفظ الجميع بالقضاء (الشهادات)[1].

2 - يقول الشهيد الأول في **القواعد والفوائد** ضمن الإستدلال على الأبواب الفقهيّة:

---

(1) الفاضل، المقداد: التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، تح: السيد عبد اللطيف الحسيني الكوه كمري، مط الخيام، قم، 1404هـ، د.ط.

(ووجه الحصر، إنَّ الحكم الشرعي إمّا أن تكون غايته الآخرة، أو الغرض الأهم منه الدنيا، والأول العبادات. والثاني: إمّا أنْ يحتاج إلى عبارة، أو لا، والثاني: الأحكام. والأول إمّا أنْ تكون العبارة من اثنين -تحقيقاً أو تقديراً- أو لا، والأول: العقود، والثاني: الأيقاعات)[1]، في إشارة إلى مديات الفقه وغايتهُ وهي من المسائل التي تبحث في فلسفة العلم.

3 - الشهيد محمد باقر الصدر في بحثه لإكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام، وحديثه عن الخطر الذي يحف بعملية الإكتشاف، بعدها إنعكاساً لاجتهاد معين، وهو خطر تسرب الذاتية إلى عمليّة الاجتهاد[2].وهذه كلها أبحاث في فلسفة الفقه.

4 - مرتضى مطهري: (أثر الاجتهاد الاجتماعي في توجيه عملية الاستنباط الفقهي، إذ يقول لو أنَّ أحداً أجرى مقارنة بين فتاوى الفقهاء، وتعرّف على ظروف حياة كل فرد منهم وطريقة تقليدهم في مسائل الحياة، لعرف كيف أنَّ المنظورات الفكريّة لكل فقيه، ومعلوماته عن العالم الخارجي المحيط به تؤثر في فتاواه، بحيث إنَّ العربي تفوح منها رائحة العرب، ومن فتاوى الأعجمي رائحة العجم. . .الخ)[3].

5 - وقد كُتبت في الفترة الأخيرة بما يقارب العقد من الزمن مقالات في المجلات الإسلاميّة، حول هذا العلم وكيفية استشرافه وأهميّته، وضرورة انبثاق مثل هكذا علم[4]، وقد اقتصرت هذه الدائرة على الفقه الشيعي الإمامي والمفكرين الإماميّة تقريباً. فلم نجد أيّة كتابات حديثة لكتاب من المذاهب الإسلاميّة الأخرى تتناول هذا العلم، بل نجد محاولات عامة حول إسلاميّة

---

(1) الشهيد الأول، محمد بن مكي العاملي (ت786): القواعد والفوائد، تح: عبدالهادي الحكيم، منشورات منتدى النشر، مط الاداب، النجف الاشرف، 1980م، القسم الأول ص30.

(2) الصدر، محمد باقر: اقتصادنا، مركز الدراسات والابحاث التخصصية للشهيد الصدر، قم، ط1، 1424، ص448.

(3) مطهري، مرتضى: الاجتهاد في الإسلام، ت.م، صادق الخالد، مؤسسة البعثة، ص38.

(4) انظر مثلا: مجلة قضايا إسلامية معاصرة، وكتابات كل من: صادق لا ريجاني، عابدي شاهرودي، وعبد الجبار الرفاعي ومهدي مهريزي ومصطفى ملكيان وغيرهم ممن يتناولون الفقه الإسلامي برؤية معاصرة.

المعرفة بالذات، مما قد يعتبرها البعض نظرة معاصرة لفهم الخطاب الإسلامي[1]، وحول التجديد في الفقه.

د - الأبستيمة (الابستيمولوجيا)

الأبستيمولوجيا تعني حرفياً علم العلم، أو دراسة العلم لأنَّ الإبستيمية هي العلم أو المعرفة، و(لوجيا) تعني علم أيضاً. وتعني إصطلاحا فلسفة العلوم أو نظرية المعرفة الخاصة بفترة معينة أو بمفكر معين[2].

الإبستيمي (Episteme)، المقصود بها: النظام الفكري الشامل الذي يتحكم ضمنياً أو عمقياً بفترة معرفية بأسرها[3].

والإبستيمولوجيا مصطلح جديد، استخدمه للمرة الأولى الفيلسوف الأسكتلندي جميس فريدريك فيرييه (J. F. FERRIER) (1808-1864م) في كتابه الميتافزيقيا عام 1854 م، حيث قسّم الفلسفة إلى قسمين: أنطولوجيا وإبستيمولوجيا[4].

والدراسات الإبستيمولوجية هي دراسات نقدية أساساً، والفكر الإبستيمولوجي هو فكر نقدي يقوم على نقد العلم للكشف عن مسبقات الفكر العلمي، وخطواته وآلياته. بهذا المعنى فالإبستيمولوجيا هي مراقبة الفكرالعلمي لنفسه باستمرار، فالدراسات الإبستيمولوجية تمكن الإنسان، من الروح النقدية، من هذا الذي ندعوه بالعقلانية[5].

---

(1) ظ: كتابات طه جابر العلواني بهذا الشان.

(2) جيرار جهامي واخرون: موسوعة مصطلحات الفكر النقدي العربي والإسلامي المعاصر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 2004م، ج1، ص4- 5، كذلك: كركي، علي حسين: الابستمولوجيا في ميدان المعرفة، شبكة العارف، بيروت، ط1، 2010م، ص، كذلك: مجموعة مؤلفين: الموسوعة العربية، معهد الانماءالعربي، بيروت، 1988م، مج 2، ص1623؛ أركون، محمد: الإسلام، اوربا، الغرب، رهانات المعنى ورادات اليهمنة، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1995، ص22، 233.

(3) م. ن، كذلك: أركون، محمد: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، تر: هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1998، ص20و44.

(4) مجموعة باحثين: الموسوعة العربية، م. س، ص1623.

(5) كركي:الابستمولوجيا، ص15. كذلك:الجابري، محمد عابد التراث والحداثة، =

ولا بدّ من التمييز بين إبستيمولوجية وضعيّة، وإبستيمولوجية عقلانية، هذا أساسي لأنَّ ما يسمى بالإبستيمولوجيا الوضعيّة أو الاتجاهات الوضعيّة في الإبستيمولوجيا المعاصرة هي أساساً تنكر التاريخ والتراث وتبقى في المستوى العياني، التجريبي، لذلك هي لن تنفعنا في شيء، بينما الإبستيمولوجيا العقلانيّة أو الاتجاهات العقلانيّة في الإبستيمولوجيا تفيدنا في هذا المجال[1].

و الإبستيمولوجيا (إنّها مسألة الحقيقة العلميّة تحت جميع أشكالها، أي مسألة معرفة ما قيمة العلم (science) بوجه عام بوصفه معرفة، ما مداه الموضوعي بأي قدر أو قياس يتيح لنا بلوغ واقع حقيقي)[2].

1 - فلسفة العلم والأنموذج المعرفي: (paradigm)[3]

ظل مؤرخو العلم - إلى أواخر الستينات من القرن العشرين- يعتمدون على إطروحة متوارثة من عصر التنوير ترى إنَّ العلم يتقدم بشكل مستمر ومنتظم ومتصاعد[4] إلى أنْ قدّم توماس كوهن (أو كون) مفهوم النموذج المعرفي paradigm كإطار لتفسير كيف يتقدم أو يتطور العلم من خلال ثورات متتالية، وليس عبر خطة تصاعدية.

= مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1991، ص25، 258.

(1) كركي، م.ن، ص18، 259.

(2) مرقص، الياس: نقد العقلانية العربية، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق ط1، 1997، ص5، 360.

(3) ترجم أيضاً باسم النموذج الأرشادي، في ترجمة كتاب "بنية الثورات العلمية" لتوماس كون المترجم شوقي جلال، وترجمه ماهر عبد القادر محمد علي بالانموذج فقط، بترجمته لكتاب توماس كون تركيب الثورات العلمية (ظ: شوقي جلال، بنية الثورات العلمية، توماس كون، الفهرس وغيره، سلسلة عالم المعرفة، العدد 168، الكويت، 1992، المقدمة، ص11 وكذلك ظ: محمد علي، ماهر عبد القادر، فلسفة العلوم، تركيب الثورات العلمية، توماس كون، م. س، ص57.)
وترجم أيضاً بالنموذج القياسي، يمنى الخولي، أسطورة الإطار، كارل بوبر، ص11، نفسه ترجمة شوقي جلال، ص22، كذلك، قنصوة، صلاح (الدكتور): الموضوعية في مناهج البحث في العلوم الإنسانية (عرض نقدي لمناهج البحث)، دار التنوير، بيروت، 2007م، ص16.

(4) عارف: إبستيمولوجيا السياسة المقارنة، م.س، ص59.

ونظراً لحداثة هذا المفهوم وإعتماد الباحثين فيه على ما قدمه توماس كوهن فإنّه من الصعب تقديم تعريف دقيق له، وهو كما استخدمه كوهن: هو مجموعة متآلفة منسجمة من المعتقدات والقيم والنظريات والقوانين والأدوات والتكتيكات والتطبيقات يشترك فيها أعضاء مجتمع علمي معين، وتمثل تقليداً بحثياً كبيراً، أو طريقة في التفسير والممارسة، ومرشداً أو دليلاً يقود الباحثين في حقل معرفي ما[1]، أو هي الإنجازات العلميّة المعترف بها عالمياً والتي تمثل في عصر بذاته نماذج للمشكلات والحلول بالنسبة لجماعة من الباحثين العلميين.

إنَّ العلم لا يلاحظ ولا يستطيع ملاحظة كل المتغيرات الفاعلة في ظاهرة معينة كما لا يستطيع أنْ يقوم بكل التجارب الممكنة، ومن ثم فلا بّد من أن يتم اختزال المشكلة في نطاق قابل للعمل Workable Scale واختيار الباحث في عملية الإختزال لابدّ أنْ يكون محكوماً بواسطة الأنموذج المعرفي السائد في ذلك الوقت، ومن ثم، فالعلماء والباحثون لا يستطيعون تجنب إدخال نظام اعتقادي محدداً إلى نطاق الدراسة[2].

ومن ناحية ثانية لا يوجد مطلقاًأنموذج معرفي يستطيع أنْ يفسر كل الحقائق المتاحة، أو أنْ يتعامل مع كل المعلومات والعوامل المؤثرة، الأمر الذي يفرض التحديد والإختزال والاختيار، وإلّا تحول العلم إلى رواية علميّة، كذلك فإنَّه يستحيل من حيث المبدأ ممارسة العلم من دون قدر معين من المعتقدات الأوليّة والافتراضات الميتافيزيقيّة الأساسيّة، وإجابة من طبيعة وحقيقة المعرفة الإنسانيّة، مما يستلزم التأكيد على الطبيعة النسبيّة لأي أنموذج معرفي، بغض النظر عن تطوره وقدرته الإقناعيّة[3].

2 - هل يوجد انموذج معرفي في علم الفقه؟

بالرغم من أنَّ ما قدمه توماس كوهن حول الأنموذج المعرفي انصب في

(1) مجموعة مؤلفين: موسعة اصطلاحات الفكر العربي والإسلامي المعاصر؛ (آركون، محمد: الإسلام، اوربا، الغرب، م. س، ص233) في الموسوعة ص6.

(2) عارف: إبستيمولوجيا السياسة، ص60.

(3) بوبر، كارل: أسطورة الإطار، كذلك، منطق البحث العلمي، ص59.

معظمه على تطور العلوم الطبيعيّة، إلّا أنَّ هناك ما يشبه الإجماع على أهميّة استخدامه مدخلاً لدراسة نظريات العلوم الاجتماعيّة[1] والمعرفة الإنسانيّة وبما أنَّ المعرفة الدينيّة والفقهيّة هي واحدة من المعارف الإنسانيّة وإنْ إرتبطت بخطاب علوي منزل من سماء التجرد والإطلاق إلى عالم الطبيعة إلّا أنَّه لا يتعالى على الواقع ولا يصادره ولا يسلب حقيقته المتغيرة[2].

وبالرغم من ذلك لم تجرِ دراسات حول هذا الموضوع: هل يوجد أنموذج معرفي في حقل علم الفقه الإسلامي؟ وإذا لم يكن موجوداً هل هناك أنموذج في سبيله إلى الوجود؟ وهل يمكن أنْ يتحقق في المستقبل؟ وهل من المناسب أنْ يطور علم الفقه أنموذجاً معرفياً خاصاً به؟.

في سبيل الإجابة على هذه التساؤلات، ستبحث هذه الإطروحة وجوه ومعالم بعض النظريات التي يمكن عدّها أنموذجات معرفية لما تحتويه على أغلب صفات ومميزات الأنموذج المعرفي كما يتم تداوله اليوم في فلسفة العلوم.

---

(1) عارف: إبستيمولوجيا السياسة، ص66.

(2) محمد، يحيى: جدلية الخطاب والواقع، مؤسسة الأنتشار العربي، بيروت، ط1، 2002م، ص65.

المبحث الثاني
أنواع البحث الفقهي وفلسفة الفقه

المطلب الأول
أنواع البحث الفقهي

هناك نوعان من المعرفة، الأول تعدّ من معارف الدرجة الأولى والثانية تعدّ من معارف الدرجة الثانية، والبحث الفقهي هو من معارف الدرجة الأولى، أمّا فلسفة الفقه فهي من معارف الدرجة الثانية. وقد ذكر عبد الكريم سروش في نظرية القبض والبسط في الشريعة وسيرد لاحقاً.

أ - هناك أنواع في البحث الفقهي المدرسي:

الأول: يتحرك ضمن إطار مذهب فقهي واحد، حيث تتم ممارسة الإستدلال الفقهي في ضوء القواعد والأصول المتبناة من قبل مذهب معين، وبالتالي فإنَّ نتائج هذا البحث ستكون منسجمة مع تلك المتبنيات، والتي لا تلتقي مع ما يتوصل إليه الباحث في مذهب فقهي آخر، وهذا هو السائد تقريباً في نتائج المدارس الفقهيّة، ومن هنا يكون لكل مذهب فقهي رؤاه الخاصة به، والمستنبطة من قواعده وأصوله المعتمدة لديه، وهذا يشكل المنظومة الفقهية لكل مذهب.

الثاني: المبحث الفقهي الذي يتحرك في نطاق أوسع من الأول، حيث يتم التعرض إلى آراء المذاهب الفقهيّة المختلفة، وبيان مستنداتها وأولويتها، وفي ضوء ذلك تحصل المقارنة والمقايسة بين الآراء. ويسمى هذا بالفقه المقارن أو فقه الخلاف تاريخياً[1].

---

(1) ظ: الحكيم، محمد تقي: الأصول العامة في الفقه المقارن، ص10-11؛ ظ: الغفوري، خالد: مناهجية البحث الفقهي.

ب - أنواع البحث الفقهي غير المدرسي:

الأول: البحث الفقهي المنهجي -المعرفي، والذي كتب فيه بدرجة عالية من التنظير الشيخ يحيى محمد واسماه علم الطريقة في فهم الخطاب[1]. والذي يلغي فيه القراءة المذهبيّة للخطاب الذي يؤسس الفقه والكلام وغيره من العلوم الإسلاميّة: (بالرغم من العلاقة المزدوجة التي تربط العلوم والمذاهب من جهة، وبالخطاب من جهة أخرى، فإنَّه لم يظهر وسط مماحكتها تلك اثر يبرز التفكير في وضع المنهج الخاص لأسس الطريقة المعرفية في فهم الخطاب بوصفه علماً مستقلاً عاماًينجاوز مرحلة التنافس والسجال، أو مدخلاً معرفياً فرضه البحث والتفتيش عن انسب القنوات الممكنة لفهم الخطاب وما يترتب عليه من انتاج معرفي خاص)[2].

كانت المذاهب ترى نفسها مكتفية بذاتها، صحيحة في أسسها ومبانيها، كاملة في معرفتها، لأنها لم تقع في صدامات كبيرة مع الواقع أو النص أو العقل...، وكان ذلك (سببا لعدم الالتفات إلى البحث المعرفي في علم الطريقة لفهم الخطاب)[3].

ولوجود بعض العوامل التي تساعد على التمذهب منها مقولة (الفرقة الناجية)[4] لدى أغلب الاتجاهات المذهبيّة. (فوجود الحلقات المغلقة للمنظومات الفكرية المتنافسة التي لم تسمح بالخروج عن دائرة الفرقة الناجيةاتجهت إلى أنَّ ترى كل حلقة في نفسها الإعتداد في إبراز مطابقتها للخطاب بما ينسجم وهذه المقولة، وهذا يعمل على تغييب النقد الذاتي للوعي المعرفي[5].

---

(1) ظ: المدخل إلى فهم الإسلام، مؤسسة الأنتشار العربي، ط1، 1999، بيروت، ص40 وما بعدهـا، وكتب مؤلفات عدّه في هذا المجال، وقد استفاد البحث كثيراً من هذه المؤلفات كما سيتضح ذلك لاحقاً.

(2) محمد، يحيى: مدخل إلى فهم الإسلام، ص45.

(3) م. ن، ص45.

(4) جاء في الروايات ان النبي ﷺ قال: «افترقت اليهود احدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى اثنين وسبعين فرقة، وستفترق امتي ثلاثا وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة» يراجع الحديث في الصحاح وعند الشيعة.الحر العاملي: وسائل الشيعة، ن: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ط2، 1414هـ، ص50.

(5) محمد: جدلية الخطاب، م. س، ص47.

إنَّ علم الطريقة يعبر عن نظام معرفي قائم على أربعة أركان مترابطة هي:

1 - أداة منهجية لتوليد المعرفة.

2 - لا بّد من تأسيس قبلي من القضايا السابقة على كل فهم وإنتاج معرفي منظم.

3 - وجود الفهم.

4 - وجود الإنتاج المعرفي(1).

الثاني: معارف الدرجة الثانية في الفقه:

يمكن التمييز بين نوعين من المعرفة:

أولاً: المعرفة القبلية التي تسبق التجربة والتي تعنى بالقضايا الخالية من أيّ مضمون تجريبي، وهذا هو ميدان فلسفة المعرفة التي تبحث في الوجود الذهني للمدركات والقوالب الذهنيّة ولا تعنى بصفات العلوم وأحكامها كموجودات عينيّة مستقلة متحققة في العيان ومتطورة ومتكاملة على نحو معين(2).

ثانياً: المعرفة البعدية أو المعرفة المسبوقة، أو معرفة في مقام التحقق.

إنَّ موضوع نظرية المعرفة البعدية هو فروع العلوم المختلفة والمتنوعة والتي تعد المعرفة الدينيّة فرعا من فروعها فالعلم في مقام التحقق الخارجي هو مجموعة من التصديقات والتصورات والمفاهيم والفرضيات والظنيات والقطعيات الصادقة والكاذبة، الناقصة والكاملة.

إنَّ وجود المعرفة البعدية مسبوق بوجود فروع العلوم المختلفة، وهي تنظر في مسيرة العلوم في العالم الخارجي وتستعلم عن كيفية ولادتها ونمّوها وتهتم بمجتمعات العلماء وكيفية عملهم كما تهتم في الهوية الجمعية والمتحركة للعلم.

---

(1) محمد: م.س، ص70.

(2) سروش، عبد الكريم: القبض والبسط في الشريعة، تر: دلال عباس، دار الجديد، النجف، د ط، ص22. ظ: كذلك: لاريجاني، صادق: دور المعارف البشرية في الاجتهاد الفقهي، بحث في منهج التحقيق ضمن كتاب الفقه وسؤال التطوير، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2008م، ص75.

إنَّ المعرفة البعدية هي من معارف الدرجة الثانية أيِّ أنَّها تنظر في معارف الدرجة الأولى ومسبوقة بها ومترتبة عليها. وهذه هي مهمة فلسفة الفقه.

المطلب الثاني
علم فلسفة الفقه

أ - وجوده:

كل علم من العلوم يبتديء بسؤال يتوزع إلى ثلاث مراحل متوالية وتترتب على السؤال إجابة تنقسمَ هي الأخرى إلى ثلاث مراحل تبعاً لمراحل السؤال، وهي:

المرحلة الأولى: تبتديء بافتراض وجود العلم. هذا على الرغم من أنَّ الترتيب المنطقي يقتضي أنْ تكون المرحلة الأولى خاصة بافتراض إمكان العلم. وعدم الالتزام بهذا الترتيب هو أنَّ العلم إذا كان موجوداً فهو بالضرورة ممكن، وبهذا يكون افتراض وجود العلم مغنياً عن البحث عن افتراض إمكانه، وسيكون من الممكن القفز إلى المرحلة الثالثة المتصلة بتعريف العلم.

وفلسفة العلم أحد النماذج لهذا السؤال ذي المراحل الثلاث، وفلسفة الفقه يدخل ضمن هذا السؤال لكون الفقه أحد العلوم[1].

وفي إطار الجواب عن السؤال الثلاثي المراحل الخاص بفلسفة الفقه هو أنَّ -في إطار المرحلة الأولى- السؤال عن وجود أو عدم وجود فلسفة الفقه، يمكن القول إنَّ هناك علماً مشرفاً فوقياً يمكن أنْ نسميه (فلسفة الفقه) أو (علم الفقه) ووجود هذا العلم لا يعني بالضرورة حصول تدوينه، وإنّما يعني فقط أنّنا نمتلك على أقل تقدير علماً ذا خصوصيات إستشرافية تفسيرية للفقه، يمكن أنْ نعثر عليه مبثوثاً خلال الأبحاث الفقهيّة والأصوليّة الفقهيّة والكلاميّة.

(1) سروش، م.ن، ص243.

ب - وظيفته:

1. إيضاح الوجه الذي ينظر فيه إلى الفقه بوصفه علماً، وهل تتصف مواضيع الفقه بطابع عقلي أو لا ؟ وهل يمكن تصنيفه في عداد العلوم أو لا ؟ تضطلع فلسفة الفقه بإعطاء هذا النمط من المعلومات، وتبين أيضاً أنَّ دراسة علم الفقه عمل معقول وأنَّ التحدث بإسلوب فقهي يعتبر من التحدث المعقول[1].

2. تبين للفقيه طبيعة العمل الذي يتناوله.

3. تبين للفقيه وغيره من الدارسين، الأسس التي يقوم عليها علم الفقه خارج إطاره الذاتي، «ولعل هذه أكبر فائدة تقدمها فلسفة الفقه، وخاصة للدارسين في الحوزات العلمية، الغارقين عادة في اعماق الفقه، ولا يتحسسون علاقاته الخفية مع سائر العلوم، فهم يتصورون ان الفقه لا يستند على اية علوم أخرى خارج العلوم المتداولة في دراساتهم، والتي تعد من مقدمات الاجتهاد، في حين ان فلسفة الفقه تثبت ان الفقه لم يتخذ صورته بوصفه علماً الا بعد النظر إلى كثير من القضايا بوصفه مسائل مسلّم بها، كما يتضح لنا من خلال فلسفة الفقه ان الفقيه وان كان يتفقه في سياق نظام معين، إلا أنه لا بدّ من ان يقر اولا بمعنى خاص للكتاب والسُّنَّة، وبمعنى خاص للكلمات»[2].

جـ - غرضـه:

أ - تشريح ماهية الفقه، واكتشاف طبيعة نسيجه الداخلي ومكوناته، وكيفية نشأته وتطوره، وتفاعله مع المؤثرات الزمانيّة والمكانيّة والبيئية الجغرافية، والتأثير المتبادل بينه وبين الأعراف والعادات والتقاليد، والعصر الذي أنتج في فضائه الثقافي ومحيطه الحضاري.

ب - دراسة اصطباغ الفقه بقبليات الفقيه ومنظوره الذاتي ولون ثقافته

(1) شبستري، محمد مجتهد: فلسفة الفقه، المشهد الثقافي، ص44.
(2) م.ن، ص44.

وميوله، ومزاجه، وبيئته الخاصة، والمحيط الذي نشأ وترعرع فيه.

ج - الكشف عن الهوية التاريخيّة والاجتماعيّة للفقه، وتحديد العناصر الراقدة خلف عملية الاستنباط، من مسلمات وفرضيات وقبليات ومبان.

د - تبين دائرة نفوذ الفقه والمجال الذي يعمل به.

هـ - إنَّ فلسفة الفقه تضع بين يدي الفقيه أدوات إضافيّة ظلت خارج دائرة الاستنباط زمنا طويلاً، لأنّها كانت مستترة وراء الأدوات المتداولة في الإستدلال الفقهي، لأنَّ فلسفة الفقه تتعامل مع نتائج ومعطيات الاستنباط.

د - فائدتـه:

إنَّ فلسفة كل علم لا يمكن الإستفادة منها من ذلك العلم، فمسائل كل علم تدخل في إطار ذلك العلم، بينما تقع فلسفته خارج ذلك الإطار، فلا يمكن إتخاذ فلسفة الفقه بوصفه مسألة تطبيقيّة في علم الفقه، ولكن فلسفة الفقه:

تقدم رؤية صحيحة عن كيفية تكون علم الفقه، وترشدنا إلى علم فقه أكثر غنى وثراء ومنطقية[1]، ويمكن لفلسفة الفقه أنْ تخدم علم الفقه من زاوية أخرى وهي أنَّ دراسة علاقة علم الفقه بالعلوم الأخرى.

(1) شبستري، محمد مجتهد: المشهد الثقافي، م.س، ص46.

المبحث الثالث
مديات الفقه

توطئة:

الفقه بأبوابه وفصوله المتعددة عالم واسع الأنحاء، لا يسع المرء أنْ يبلغ مداه أو يمسك بأطرافه. فهو أوسع العلوم الإسلاميّة مدىً وأشملها أفقاً وأكثرها قدماً[1].

ويشتمل على جميع المستويات والأبعاد الفرديّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة وغيرها. ويدور النقاش حالياً حول مدى اتساع هذا الفقه ليشمل أعمال الإنسان الظاهريّة والباطنيّة أم الظاهريّة فقط، وهل هو علم دنيوي أو علم أخروي، وما علاقته بالأخلاق، أو جاء هذا الفقه لتنظيم حياة الفرد أوالمجتمع، وهل يشمل الأفق المستقبلي للمجتمعات أو لا... وهناك أسئلة كثيرة من هذا القبيل وكلها تناقش مديات وشمولية الفقه الإسلامي، ولذا وجدت الباحثة إنَّ الفقه الإسلامي بدأ يشهد مطالبات تعيد النظر في أمرين:

1 - مبدأ شموليّة الفقه، وقدرتها على استيعاب مجمل الوقائع، الأمر الذي صار يفترضه بعض الناس قضية وهميّة متخيلة.
2 - الانضباط القاعدي بالمناهج المدرسيّة الاستنباطية المقرّرة في علم الأصول، فقد بدأت محاولات إختراق هذا السور المحكم الذي أسس له علم الأصول، وظهرت في الآونة الأخيرة دعوات تطالب الفقه التشريعي بآليات جديدة من نوع مقاصد الشريعة وغيرها من علم تفسير النصوص (الهرمينوطيقيا)[2].

---

(1) ظ: فيض، علي رضا: الفقه والاجتهاد، م. س، ص143.
(2) حب الله، حيدر: الاجتهاد وجدل الاصالة والمعاصرة، الفقه وسؤال التطوير، م. س، ص128م، ص128 و193.

المطلب الأول
الفقه وتحولات المصطلح

لقد تحول مصطلح الفقه على معان مختلفة على مر التاريخ، وخضعت لمراحل متعدّدة، - كما مرّ معنا في تعريف الفقه - وشهد تحولات على مرور الزمان، نشأت من توسع دائرة العلاقات الإنسانيّة، وهذه التحولات خلَّفت بصماتها على منطق الفقه أي علم الأصول. وهذه أحد التقسيمات للفقه:

المرحلة 1 - (فقه مكة): وأصلهُ وجذورهُ بدأت منذ عهد رسول الله ﷺ واستغرقت مدة وجودهِ في مكة المكرمة منذ البعثة إلى ثلاثة عشر سنة بعدها. والمقصود من هذا الفقه معناه العام الذي يضم المعارف الدينيّة التي تشمل المعتقدات والأبعاد الأخلاقيّة والتربويّة والمسائل العلميّة، والفقه بهذا المعنى هو الشريعة نفسها[1].

المرحلة 2 : فقه التشريع (فقه المدينة): وهو ينتمي إلى عهد الرسول ﷺ، ويشمل المدّة التي عاش فيها الرسول في المدينة المنورة بعد هجرتهُ من مكة، واستغرقت عشر سنوات. والمقصود من الفقه في هذا المرحلة، معناه الخاص الذي لازال سارياً حتى الآن، أي الفقه الشامل للأحكام الشرعيّة العمليّة، من عبادات ومعاملات ومسائل حقوقيّة وما إلى ذلك، وفي هذه الفترة نزلت ما يشمل خمسمائة آية من آيات الأحكام وبهذا يكون الفقه جزءاً من الشريعة ويكون له معنى أخص منها.

وعدَّ هذا التقسيم المرحلة المكية "كانت تعبَر عن ثوابت الدين والأمور الأساسيّة والتعاليم الإنسانيّة الخالدة"[2]، والمرحلة المدنيّة عبارة عما كان مناسباً

---

(1) الحسيني، إبراهيم: الفقه والاخلاق، كتاب المنهاج العقلانية والاخلاق، مركز الغدير للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2010م، ص379.

(2) مهريزي، مهدي: مسألة المرأة، م. س، ص33، . واول من قدم هذه النظرية هو محمود محمد طه (ت1985 م) في كتابه «الرسالة الثانية من الإسلام» وقام تلميذه عبدالله أحمد نعيم بتقديم خلاصة عن نظريته في كتاب «تجديد الفكر الإسلام ي وحقوق البشر» =

للظروف الثقافيّة والاجتماعيّة لذلك العصر وللعصور المشابهة له[1]، وأنَّ الإنتقال من المرحلة المكيّة إلى المرحلة المدنيّة سببه أنَّ مجتمع مكة لم يتهيأ بعد للقبول بهذه الرسالة، ولذلك انتقلت إلى المرحلة الثانية برسالة عملية أكثر بعد الهجرة.

المرحلة الثالثة: عند الإمامية هو فقه الأئمة من أهل البيت عليهم السلام وتعد هذه المرحلة امتداداً للسنة النبوية.

المرحلة الرابعة: الفقه الاجتهادي ومن ثم انبثاق الرسائل العلمية: بدأت هذه المرحلة في الوقت الذي بادر فيه الفقهاء إلى ممارسة الاجتهاد وعمليّة الاستنباط عملياً من المصادر الأساسيّة، بغية الحصول على معرفة أحكام الحوادث الواقعة، وبغية بيان حصيلة استنباطهم وما تتمخض عنه اجتهاداتهم إلى الناس بخاصة. وقد مرّت هذه المرحلة بأطوار عدّة بدأت بالفقه المتكّون من رحم الحديث، طور الإفتاء بمتون الرواية الحديثية ثم مرحلة وطور صياغة النص الفقهي المستفيد من الرواية منطوقاً ومفهوماً، ثم جاءت المرحلة الاجتهاديّة والتوازن بين مقتضى النص وضرورات العقل[2]. أمّا تنظيم الرسائل العملية فيعود

= وخلاصة رأيه: ان طريق خروج الإسلام من ازمة اصلاح قوانين الشريعة تتمثل في التدقيق العميق في مضمون القرآن والسُّنَّة، وهذا مايوصله إلى وجود مرحلتين في رسالة الإسلام؛ المرحلة الأولى: هي "الفترة المكية" والمرحلة الثانية هي" الفترة المدنية ". ويرى ان رسالة الإسلام في المرحلة الأولى هي في الحقيقة رسالة الإسلام الخالدة والاساسية والتي تؤكد على الكرامة الاصيلة في أفراد البشر دون النظر إلى الجنس، العقيدة، العرق، واي من الأمور الاخرى. وهذه الرسالة تؤكد على الحرية التامة في اختيار الدين والعقيدة. فخلاصة رسالة الإسلام وطريقته في الدعوة في مكة قامت على اساس الحرية التامة والاختيار الكامل دون أي إكراه أو اجبار. وقد تم الغاء هذا المستوى من الرسالة في الفترة المدنية لعدم توافر الظروف العملية لتطبيقها، ويعتقد محمود طه ان هذه الجنبة التي الغيت في رسالة مكة لم تتوقف نهائياً في بعدها التشريعي، بل توقف العمل بها إلى زمان تتوافر فيه الظروف المناسبة لها في المستقبل، «وإلا ففي غير هذا الفرض سوف نصل إلى القول بأن رسالة الإسلام في جنبتها الخالدة والمثلى قد زالت نهائياً» تجديد الفكر الديني وحقوق البشر، ص132، نقلاً عن: مهريزي: مسألة المرأة، ص33-34؛ ظ: طه، محمود محمد: الرسالة الثانية في الإسلام، مقدمة، ط1، د.ت، ص3.

(1) طه، الرسالة الثانية في الإسلام، ص3؛ مهريزي: م. س، ص33 -34.

(2) ظ: الانصاري، محمد علي: الموسوعة الفقهية المسيرة، مجمع الفكر الإسلامي، قم، ط3، 1424هـ، ج1، ص43- 53.

تاريخها إلى أوائل القرن الثاني عشر الهجري وقد تم على يد الشيـــخ البهائي (1130هـ)[1].

المطلب الثاني
مجال الفقه ودائرته

أولاً: بما أنَّ وظيفة الفقه هي الكشف عن تكليف الإنسان (الفرد والمجتمع)؛ فهذا يعني أنَّ الفقه يمتد في دائرة واسعة لأنَّه يتعلق بأفعال المكلفين، وفعل الإنسان متنوع ومتسع وشامل لكل الحياة، فما هي الأفعال؟ ومن هم المكلفين؟

الأفعال: تشمل:

1 - عبادات خالصة كالصلاة، والصوم، والحج، وغيرها. أو أحكام العبادات

2 - أحكام المعاملات:

أ - معاملات اقتصادية كالزكاة، والصدقة[2]، والبيع والتجارة والوكالة والرهن وغيرها.

ب - علاقات اجتماعية كالحقوق والواجبات في الأسرة والزواج والطلاق وغيرها.

ج - تنظيمات حكومية كبيت المال والجيش والتعليم والقضاء والجباية والإدارة وغيرها.

إذن كلمة (الفعل) هذه واسعة لا تضيق بشيء من مهمات الإنسان وحركاته.

المكلَّف: هو من بلغ رشده، وهو كل فرد مسؤول، بلغ نضجةً الجسماني وتفتحه للحياة المؤذن ببلوغه الرشد العقلي "أو هم البالغون العاقلون الذين

---

(1) الحسيني، الفقه والاخلاق، ص380.

(2) ظ: هذا التقسيم عند: شرف الدين، صدر الدين: اختصاص الفقيه، مجلة قضايا إسلامية، العدد الخامس 1997م، ص564، مقال مقتبس من مجلة "رسالة الإسلام" الصادرة عن دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، القاهرة، العدد 4، سنة 1959، ص417 - 429. كذلك: الزحيلي: وهبة. ج1، ص33 - 34.

تعلقت بأفعالهم التكاليف الشرعية"[1].

ثانياً: شمولية الفقه وجامعيته:

الشمولية في الفقه يمكن أنْ تتناول مسائل عدّة، لأنَّها الشموليّة يمكن أنْ تعني المعاني التالية:

1. بمعنى تناول الأمور العقائديّة والأخلاقيّة والعمليّة والعبادية. أيّ أنَّ الفقه ينظم هذه الأمور أيضاً.
2. بمعنى تناول القضايا المادية والمعنوية معاً. الدنيويّة والأخروية.
3. بمعنى تناول الفرديّة والاجتماعيّة على حد سواء.
4. بمعنى سعة المصادر الدينيّة التي تأخذ بنظر الاعتبار.
5. بمعنى أنَّ تعرض الشريعة بما فرضته على نفسها من معنى الشمول والجامعيّة.
6. بمعنى ما فرضه العقل على الدين.

إنَّ الأدلّة التي استند إليها المفكرون المسلمون في الإستدلال على شموليّة الفقه هي:

أ - الآيات القرآنية الدالة على الشموليّة:

1 - ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾[2]

2 - ﴿تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾[3]

---

(1) ظ: الزحيلي، وهبة (الدكتور): الفقه الإسلامي وأدلته، نشر احسان، طهران، ايران، ط3، 1427هـ -2006م، ص31.

(2) الانعام: 38. تفسيرها: تفسير التبيان: الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي (ت460هـ): تح: أحمد حبيب قيصر العاملي، مكتب الاعلام الإسلامي، قم، ط1، 1409هـ-، جلد 4، ص127؛ الطبرسي، أمين الدين أبو علي الفضل بن الحسن (ت548):مجمع البيان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1379هـ-، جلد 2، ص297؛ الطباطبائي، السيد محمد حسين: الميزان، دار الكتب الإسلامية طهران، ط3، 1397هـ ق، جلد 7، ص71.

(3) النحل: 89. تفسيرها في: التبيان، جلد6، ص417، مجمع البيان، جلد 3، ص379، الميزان جلد 12، 343.

3 - ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾[1]
4 - ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[2].

وغيرها من الآيات التي تدّل على شموليّة الشريعة.

ب - الأحاديث الدّالة على أنَّ القرآن فيه تبيان لكل شيء:-

1 - مثل الرواية عن الكافي: (انزل عليه القرآن فيه تبيان لكل شيء من الحلال والحرام والحدود والأحكام، وجميع مايحتاج إليه الناس كملاً، وقال عز من قائل ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾[3].

2 - ومنها مافيه الدلالة على أنَّ النبي ﷺ والأئمة ﷺ يعرفون كل شيء، من قبيل: «عن الصادق ﷺ قال: في رسول الله، وإنا أعلم بكتاب الله، وفيه بدء الخلق وماهو كائن إلى يوم القيامة، وفيه خبر السماء وخبر الأرض، وخبر الجنة وخبر النار، وخبر ماكان وما هو كائن، اعلم ذلك كأنما انظر إلى كفي»[4].

3 - ومن الروايات مافيه على أنَّ لدينا الكتاب الجامع، وقد تبين فيه كل شيء من ذلك: «صحيفة فيها كل حلال وحرام، وكل شيء يحتاج إليه الناس حتى الارش في الخدش»[5].

4 - وفي خطبة حجة الوداع «مامن شيء يقربكم من الجنة ويباعدكم من النار إلّا وقد أمرتكم به»[6].

كما يجب النظر إلى مايقوله المفسرون وشراح الحديث، فعلى سبيل

---

(1) الانعام: 59. تفسيرها في: التبيان، جلد4، ص154، مجمع البيان، جلد 2، ص310، الميزان، جلد 7، ص126.
(2) المائدة: 3. تفسيرها في: التبيان، جلد3، ص428، مجمع البيان، جلد 2، ص156، الميزان، جلد 5، ص173.
(3) الكليني: الكافي، ج1، ص229، الحديث 3، كذلك: المجلسي، بحار الانوار، ج92، ص81، . ظ: 85، ج9، 11،، 21، 17، 23، 24، 35، 44، 50، 63، 71، 76، 777. كذلك: العاملي: وسائل الشيعة ج8، ص308.
(4) المجلسي: بحار الانوار، ج92، ص98.
(5) الكليني: الكافي، ج1، ص238، الحديث 2، وسائل الشيعة، ج19، ص271، ح 1.
(6) العاملي: وسائل الشيعة، ج12، ص27، الحديث الثالث.

المثال: إنَّ العلامة المازندراني يقول في شرح أحاديث الكافي (إنَّ ماتقصده الأحاديث التي تنص على أن في القرآن كل ما تحتاجون إليه، هو ما تحتاجون إليه من المسائل الدينيّة وفروع الأحكام، ولا شأن لهذه الروايات بعلوم معرفة الوجود)[1].

ج - الإجماع عند المذاهب، يذهب إلى أنَّ لكل واقعة حكماً عند الله، سواء عند المخطئة أو عند المصوبة، فالمخطئة- كالإماميّة - يرون أنَّ "لكل مسألة أو واقعة حكماً معيَناً وثابتاً ومحفوظاً، ودور المجتهد هنا بذل الجهد واستفراغ الوسع، ليستنبط حكماً قد يطابق حكم الله، فتكون فتواه مطابقة للحكم الحقيقي. وفي مثل هذه الحالة يكون مصيباً، وقد لاتطابق حكم الله فيكون مخطئاً لكنه معذور ومأجور"[2].

أمّا أهل التصويب، وهم أهل السُنَّة فإنهم أيضاً يؤمنون بأنّه لا بدّ أنْ يكون هناك حكم فقهي في الوقائع، ولكن يختلف عن المخطئة في قولهم "في المسائل التي لايوجد فيها حكم نص صريح ولو لم يعيَن الشارع لها حكماً محدداً بشأنها، يتبع في هذه الحالة الحكم الظني الاجتهادي للمجتهد، ويكون حكم الله هو ما توصل إليه المجتهد في استنباطه وظنه[3].

وحتى المعتزلة الذين يؤمنون بنمط آخر من التصويب، يقولون "مدعين إن لله تعالى حكماً محدداً لكل مسألة، وأنَّ المجتهد مصيب في جميع الأحوال سواء كانت فتواه مطابقة لهذا الحكم أم لم تكن"[4]، لأنَّه أدى ما عليه ويكون بالتالي، ما توصل إليه صواباً.

---

(1) المازندراني، الملا صالح: شرح أصول الكافي، ن: دار إحياء التراث العربي، ط1 1421هـ 2000م، ج2، ص335، ص361، ص366.

(2) ابن الشهيد الثاني: الشيخ حسن بن زين الدين (ت1011هـ): معالم الدين وملاذ المجتهدين، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، د. ت، د. ط، ص242.

(3) ظ: الغزالي، أبو حامد (ت505هـ): المستصفى في علم الأصول، صححهُ: محمد عبد السلام عبد الشافي، ص348-349.

(4) م. ن؛ والخضري: أصول الفقه ص326.

ويمكن الوصول إلى الأدّلة على شموليّة الفقه من خلال الإستناد إلى المعطيات الداخليّة للشريعة وهي: -

1 - القيام باستقراء أحكام الشريعة - الكتاب والسُنَّة - من خلال حصر الآيات والروايات المتضمنة للأحكام وتصنيفها وفق الأبواب الفقهيّة وكذلك دراسة محتواها ودراسة السيرة العملية للنبي ﷺ والمعصومين عليهم السلام.
2 - الإنطلاق من الأهداف العامة للشريعة، أيّ من مقاصد الشريعة.
3 - الإنطلاق من التراث الفقهي، المكتوب والشفهي، أي سيرة الفقهاء والمتشرعة (سيرة السلف الصالح) وإنْ كان له بعدٌ زمانيّ تاريخيّ وليس له قيمة الاعتبارات السابقة في هذا المجال[1].

المطلب الثالث

مديات الفقه والمقولات الثلاث للفقه

هناك مقولات عدّة تبيّن دور الفقيه في حياة الإنسان، وتظهر المدى الذي يعمل به الفقه:

المقولة الأولى: (التوجيه المباشر للإنسان):

وهي أطروحة أغلب فقهاء المسلمين وتذهب إلى شموليّة الفقه لكل تفاصيل حركة الإنسان في الحياة، والفقه له دور التوجيه المباشر للإنسان، لأنَّ الشريعة الإسلاميّة هي منهاج كامل لإدارة حياة الإنسان، ولا يقتصر دورها على العبادات، والنواحي الخلقيّة له بل تمتد إلى أنظمة الحكم والتشريع، وتتضمن قواعد تنظم بها شؤون المجتمع. والإنسان بحسب هذه المقولة لا يستغني عن الشريعة في قضاياه كلها، الجزئية والكلّيّة، العامة والخاصة، لأنَّ الفقه يتولى تحديد حركات الإنسان كافة في الحياة، ورسم ما يحتاج إليه، والتخطيط له قبل ولادته وإلى مابعد وفاته، وأوضح وميّز الصحيح عن الفاسد[2] وعلى الإنسان

(1) ظ: مصطفوي، فلسفة الفقه، ص191.
(2) ظ: الطباطبائي: محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن، ج6، دار التعارف =

الإنقياد الكامل إلى كل ما يدعو إليه الشرع، لان الشرع لم يترك أمور الناس سائبة، كما انه لايسمح لجهات أخرى أن تعالج قضايا الإنسان والتشريع له، (إنِ الحكم إلاَّ للّهِ)[1]. وذلك لأنَّ:

1 - الحكم الشرعي يتصف بالدينيّة حلاً وحرمة، فهناك أحكام قضائيّة، تبنى على ظاهر الفعل أو التصرف، ولا علاقة له بالأمر المستتر، والقاضي يحكم بما هو مستطاع، وحكمه لا يجعل الباطل حقاً ولا يحل الحرام ولا يحرّم الحلال في الواقع. أمّا الحكم الآخر وهو الحكم الديانتي، فهو حكم أخروي يبنى على حقيقة الشيء والواقع، وأن كان خفياً على الآخرين، ويعمل به فيما بين الشخص وبين الله تعالى، وهذا ما يعتمده المفتي، والفتوى هي الإخبار عن الحكم الشرعي عند أهل السُنَّة، وعند الإماميّة الفتوى هي الإخبار عن حكم شرعي أو وظيفة عملية[2].

2 - يتصف ارتباطه بالأخلاق: فالفقه يختلف عن القانون في تأثره بقواعد الأخلاق، فليس للقانون الوضعي إلّا غاية نفعية وهي حفظ النظام واستقرار المجتمع، أمّا الفقه فيحرص على رعاية الفضيلة والمثل العليا والأخلاق القويمة، فتشريع العبادات من أجل تطهير النفس وتزكيتها وإبعادها عن المنكرات، وبث روح التعاون بين الناس، وذلك لتحقيق إصلاح الفرد والمجتمع.

3 - الجزاء على المخالفة دنيوي وأخروي: الجزاء الدنيوي هو عقوبات الحدود والتعزير، على الأعمال الظاهرية للمكلف، والجزاء الأخروي تشمل أعمال القلوب غير الظاهرة للناس.

= للمطبوعات، بيروت، 1983م، ص256، كذلك، ظ: الزحيلي، وهبة (الدكتور)، الفقه الإسلامي وأدلته، ج1، ص33 - 35.

(1) سورة يوسف: 40؛ تفسيرها في: التبيان، جلد6، ص142، مجمع البيان، جلد 3، ص234، الميزان، جلد 11، ص186- 191.

(2) المظفر، محمد رضا: أصول الفقه، تح عباس علي الزراعي السبزواري، بوستان كتاب، قم، ط4، 1380هـ ش، ص598، ظ كذلك: الزحيلي، الفقه الإسلامي وادلته، ص35، مصطفوي، فلسفة الفقه، ص170.

4 - والجزاء على الأعمال ايجابي وسلبي، الثواب والعقاب[1].

5 - إن الحكم الوضعي مصدره البشر ولا شرعيّة لهذه الأحكام وذلك:

أ - إنها فاقدة للصلاحية: لان التشريع عمل معقد يتطلب المعرفة التامة لإبعاد الإنسان وحاجاته، وهذا الوعي لا يتوافر عند الإنسان. فلا بدّ للتشريع أن يقوم بهذه المهمّة.

ب - التزاحم في الولاية: لا ولاية للإنسان على إنسان آخر وحتى على نفسه حيث إنَّ الولاية الإلهيّة المطلقة تصطدم مع ولاية الإنسان لنفسه أو لغيره[2].

جـ - ويتنافى مع مبدأ العبودية، لأنَّ التدخل التفصيلي لله هو أكثر انسجاماً مع روح العبودية لله تعالى.

د - قدرة الشريعة من خلال شموليتها على إعطاء الحلول المناسبة للحاجات التشريعيّة للإنسان من خلال الأنموذج المعرفي للاستنباط الفقهي وعملية الاجتهاد.

1 - الرؤية الفلسفيّة لهذه المقولة:

تعتمد هذه الأطروحة في تصورها هذا على تفسير خاص للإنسان وللحياة وللشريعة، والذي ينطلق من إدراك يقوم على نفي استقلال الإنسان بعقله الطبيعي، وحريته الذاتية في التشريع والتخطيط لشؤونه الحياتية.

وتعتمد على النظر إلى طبيعة العلاقة القائمة بين قضايا الحياة الإنسانية والمعرفة الدينية على أنها علاقة ترجع بالأساس إلى طبيعة العلاقة بين الخالق والمخلوق (حق الملكية)، وهي أساساً طاعة مطلقة، والطاعة هي التي تؤدي على الأمر، لا على ما يسر وما يلذ)[3] أو هي (موافقة الأمر) الإلهي.

وبناء على هذا التصور يأتي دور الفقه في استنطاق النص الشرعي بحثاً عن

---

(1) ظ: المظفر: أصول الفقه: ص35 - 40.

(2) ظ: الايات حول هذا الموضوع: الشورى: 9 و21؛ يوسف: 20: المائدة: 44 وغيرها.

(3) الماتريدي، أبو منصور: التوحيد، طالقاهرة، ص399.

الأمر والنهي الإلهيين، ليتنهي إلى أحكام ملزمة هي الوجوب والحرمة، وأخرى غير ملزمة هي الإستحباب والكراهة، ونوع ثالث هي الإباحة، ليجسد بذلك الطاعة بكل تفاصيلها. وهذه المقولة تتماشى فلسفياً مع مقولة حق الطاعة وحق الملكية كما سيتم ذكرهُ لاحقاً-، كما يتناسب في تفسير للنصوص مع الاتجاه النقلي الذي يقدم النص بشكل شبه مطلق أمام العقل. فهي تقرأ الفقه بعيداً عن الأهداف والعناوين الكبرى للشريعة، وتهيمن النظرة الفرديّة إلى الشريعة.

2 - نقد المقولة:-

المشكلة الأساسيّة فيها هي عدم انفتاحها على العلوم والمعارف ذات الصلة بعملية الاجتهاد الفقهي، ومقاربة المعالجات والحلول للمشاكل الإنسانيّة من خلال أدوات مغلقة على نفسها، مما يؤدي إلى أنْ تكون المعالجات تعبر عن موقف نظري مبدئي أكثر من أنْ تكون حلولاً لمشاكل واقعيّة وبأدوات واقعيّة ينتج عنها فقه ذو مردود عملي واقعي فعلي.

المقولة الثانية: التوجيه عبر العناوين الكبرى:-

تحضر هذه المقولة في الوسطين الفقهي والفكري الإسلاميين، وقائلوها لم يبلوروا توجههم الفكري بشكل صريح وواضح، ويمكن أنْ نقرأ هذا التوجه عندهم من خلال الأدبيات المعتمدة لديهم لمعرفة اتجاههم الفقهي والفكري، وتذهب هذه المقولة إلى أنَّ الفقه يمارس توجيه الإنسان من خلال العناوين الكبرى ولايشمل التفاصيل الجزئية[1].

أ - أُسس هذه المقولة:

1 - إن الشريعة معنيّة بالإطار العام: إنَّ مهمة الشريعة أساساً هي رسم الخطوط العريضة، والإطار العام لحياة الإنسان من دون الاستغراق في التفاصيل، فهي تحدد القيم والمبادئ العامة، مثل مبدأ العدالة الاجتماعيّة،

(1) من الرموز التي تعبر عن هذه الرؤية: الشيخ محمد مجتهد شبستري، في جملة من كتاباته ومقالاته. ظ: مهريزي: مدخل إلى فلسفة الفقه، ص97.

والمسؤوليّة العامة المشتركة للإنسان، والدعوة إلى الخير، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومبدأ حريّة التعاقد وغيرها، ويترك للفقيه أنْ ينخرط في التفاصيل من دون أنْ تكون الشريعة معنية بالتفاصيل، كونها مرتبطة بعوامل متغيرة لايمكن ضبطها وتقنينها بمعزل عن تلك العوامل المتغيرة[1].

2 - إنَّ التفاصيل الشرعية تطبيقات ومصاديق في معالجة القضايا الجزئية - في دائرة المعاملات- يُفسر في ضوء هذه النظرية بأنّها مصاديق وتطبيقات لتلك العناوين الكبرى، والتطبيق يخضع في أسسه لعاملي (الزمان والمكان). فهو لا يشكل أمراً ثابتاً بحيث يصلح لكل زمان ومكان ولاتشمله الأدلة الواردة حول أبدية الأحكام[2].

ويأتي دور الاجتهاد في تحديد الأصول الأبدية للشريعة (العناوين الكبرى)، والأحكام القابلة للتغيير نتيجة للمتغيرات المتتالية في حياة الإنسان من جهة، والجمع بين الأصول الأبديّة والأحكام المتغيرة من جهة أخرى.

3 - عدم التنافي بين النظم الدينيّة والنظم الدنيويّة:

لاترى هذه النظرية بأساً في الإستعانة بنظريات وأفكار وحلول تأتي من خارج إطار الشريعة وتعالج قضايا الإنسان وتلتقي مع العناوين الكبرى والمبادئ العامة للشريعة. وذلك لأنَّ الشريعة تنظر إلى الحياة وقضاياها بنظرة موضوعية لاذاتية وخاصة مايرتبط بأحكام المعاملات والقضايا المرتبطة بالشأن العام من دون العبادات التي هي تعبدية خالصة، والواقع في هذا التوجه له نصيب كبير في تحديد مسار الرأي الشرعي والاتجاه الذي ينبغي أنْ يتجه إليه الفقيه في تقرير حكم، أو إبداء رأي، أو اتخاذ موقف تجاه قضية من القضايا الإنسانيّة.

ويترتب على هذا القول إفساح المجال الواسع أمام الطاقات والخبرات الإنسانيّة ويسمح للفكر الإنساني أن يعبّر عن توجهات الشريعة من خلال الطاقات والخبرات الإنسانيّة وفقاً لمقتضيات الزمان والمكان، كما يدعو إلى الاجتهاد في

(1) مصطفوي: فلسفة الفقه، ص176.

(2) مصطفوي: فلسفة الفقه، ص177. كذلك: وصفي: محمد رضا، الفكر الإسلامي المعاصر في ايران، ص330- 331.

تحديد المقاصد والأهداف العامة للشريعة، من خلال المعالم العامة لها[1].

وينطلق هذا الرأي - التوجيه عبر العناوين الكبرى - من رد فعل على ما يرونه من إخفاق في الاتجاه الأول أصحاب مقولة الشموليّة والتفصيليّة للفقه الإسلامي، وذلك في مجالات اجتماعيّة وفكريّة وسياسيّة، فهم لم يستطيعوا - برأيهم- فكرياً من إعطاء تفسير شامل للشريعة ينسجم ومتطلبات الحياة في العصور الحديثة. وإتصاف مقارباتهم للقضايا النظرية بالإطلاع والتعميم. كذلك فقدان الوعي التاريخي العلمي المبني على مبادئ وقوانين قادرة على تفسير الحاضر والإستفادة من الماضي، فضلاً عن استشراف المستقبل، وعدم النجاح في فهم الواقع فهماً علمياً واقعياً ومقاربته بأدوات مفهوميّه إسلاميّة أصيلة قادرة على معالجة القضايا الفكريّة والنظريّة المعاصرة بأدواتها الخاصة، معالجة شاملة ودقيقة وواضحة، أمّا اجتماعياً فتركز الاتجاه الشمولي على مستوى المسلم الفرد وإهماله لباقي المستويات، أي مستوى المجتمع المسلم، ومستوى الإنسانية جمعاء، وتعميم الحلول المفترضة على مستوى الحياة الفردية الخاصة إلى مستوى الحياة العامة[2].

أمّا سياسياً فأصحاب الاتجاه الشمولي يبتعدون عن مراكز القرار السياسي على الأغلب، وعدم معايشتهم للحياة السياسية والاجتماعية بشكل مباشر وفاعل.

وعليه تكون دائرة الفقه في إطار هذه المقولة، محدودة بحدود النصوص الشرعية الثابتة المتمثلة بالنص الكتابي والسُنَّة القطعية، وأمّا فيما وراء ذلك فإنَّ الاتجاه التوجيهي هذا لايطلب من الفقه أنْ يباشر تفاصيل الحياة وتحديد الموقف منها من خلال مناطات فقهيّة بحتة، بل يدعو إلى مباشرة ذوي الإختصاص تحديد ما هو الصواب، وما هو الأصلح ضمن دائرة الإحتراف في المجال الخاص به،

---

(1) مصطفوي: فلسفة الفقه، ص178؛ وصفي: الفكر الإسلامي، ص331، شبستري: مجلة كيهان، العدد 46، ص8؛ باحث إسلامي: الحداثة والفكر الإسلامي، عرض ونقد، م. س: ص96-97. كذلك مهريزي: الاجتهاد الإسلامي وثغرات الممارسة، مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد 6، ص84.

(2) مهريزي، مهدي: الاجتهاد الإسلامي وثغرات الممارسة، قراءة في آفاق الاجتهاد، مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد السادس، ص76.

فيما يرتبط بالشأن العام وقضايا المجتمع والإنسان، ومن ثم عرض ماتوصل إليه هؤلاء على الفقه، ليعرضها بدوره على العناوين الكبرى للشريعة، والحكم على تلك الآراء من خلال مبادئ الشريعة العامة وقيمها الاجتماعيّة والإنسانيّة[1].

إنَّ الفقه - بهذه النظرة - علم معياري مقوّم للنظر والعمل من خلال مبادئ الشريعة العامة وأحكامها الثابتة ومهمته الأساسيَّة هو التوفيق بين جهود أصحاب الإختصاص العقلي، والمبادئ العامة للشريعة، والنصوص القطعية وضروريات الدين.

وعليه يكون النظام الإسلامي هو النظام المنبعث من واقع حاجات الناس المتوافق مع تصورات الشريعة العامة، وقد ذهبوا إلى إنَّ الفقه غير قادر على تجسيد النظام معللين ذلك بأنهُ لم يدّون أساساً لمعالجة هكذا قضايا بل مهمته الإجابة عن أسئلة السائلين[2].

ب - أدلة هذا الاتجاه:

أولاً: إنَّ سيرة الأئمة عليهم السلام لم تكن قائمة على أساس بيان البرامج، ومشاريع منظمة للأحكام الشرعيّة وسبل تنفيذها، وإنما كان الآخرون يسألون والأئمة يجيبون، ومعنى هذا السلوك ومدلوله أنّه ينبغي أنْ يعرض البرنامج على الفقيه ليبين عدم مغايرته للموازين[3].

ثانياً: عدم الغنى الحكمي في الشريعة كمّا يدعّي أغلب الفقهاء، حيث يظهر للعيان أنَّ حل مسائل الحياة بالقواعد القانونيّة مثل العسر والحرج والاضطرار لايعد علامة على الغنى الحكمي وثراء أحكام الشريعة، لأن هذا الأمر ميسور لجميع الحقوقيين في المذاهب البشرية، ومن ثم فإن العودة إلى قواعد كهذه يشير إلى عدم الشمول ويثبت التناقض، لذلك قالوا: (إذا استنبطنا على ضوء موازين الفقه القديم وأسلوبه حكم خمسمائة مسألة جديدة بالارتكاز

(1) مصطفوي: فلسفة الفقه، ص179.

(2) شبستري: هرمينوطيقا الكتاب والسنّة، طرح نو، طهران، ص10، وصفي: الفكر الإسلامي المعاصر في ايران، ص330 ومابعدها، مصطفوي: فلسفة الفقه ص182.

(3) مهريزي: مدخل إلى فلسفة الفقه، ص100.

إلى العسر والحرج والاضطرار، فهل بمقدورنا إن نقول أيضا ان فقهنا يتسم بالكمال!)[1].

إنَّ الطابع العام لهذا التوجه في منطقهم هو اقرب للمنطق التجريبي العملي منه إلى النظري المبلور، ولذلك تبدو أطروحاتهم في بعضها غريبة وجريئة، طموحة، ومرتبكة وواسعة، ناقصة على مستوى التنظير المعرفي. فأصحابه لم يدونوا أفكارهم وتصوراتهم ليعبروا عن نظرية شاملة لها أصولها وتقنياتها المعرفية الواضحة، ولم تتوضح بعد مبانيها الاجتهاديّة بشكل كامل، فهم نقدوا المنهج والمقولة السابقة من دون أن يقدّموا البديل القادر على منافسته.

المقولة الثالثة (الفصل بين الامر القدسي والدنيوي):

وهي الأطروحة التي تدعو إلى الفصل بين دائرة الأمر القدسي، ودائرة الأمر الدنيوي، لأنَّ القدسي، أخذ اعتبارهُ من وراء الطبيعة، ولا يبني أفكارهِ وتصوراته على المصلحة والمنفعة والفائدة الدنيوية، ولا يلتزم بإعطاء تبريرات منطقية لأفكاره وتصوراته، وعلى عكس ذلك القضايا الدنيويّة حيث تبنى على النفع الدنيوي، ويلتزم أصحاب هذه النظرية بتقديم إثبات مردودية وجدوى تلك القيم والتصورات. وهذا ما يطرحه العلمانيون من المسلمين.

"إنَّ الإختلاف بين منهج الاجتهاد الفقهي وبناءات العقل العلماني، لا ربط له إطلاقاً بين الإسلام والكفر، أو بين المدارس الإلهيّة والمدارس الإلحادية، أو الغزو الثقافي... وأنّ مخالفة آراء الفقهاء في منهج الاجتهاد والبناءات العقلانية والفتاوى اللاعقلانية القائمة على العقلانيّة الفقهيّة، ليست مخالفة لحكم الله، كما لا توجب الإرتداد والخروج من الإسلام"[2] إنَّ الحركة العلمانيّة نشأت في الغرب، مع عصر النهضة[3]، وهي حركة فكرية عرفت بأنَّها جملة من التدابير

(1) مهريزي: مدخل إلى فلسفة الفقه، ص100.

(2) فنائي، أبو القاسم (الدكتور): العقلانية العلمانية والعقلانية الفقهية، قراءة تقويمية مقارنة، مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد الرابع، السنة الأولى خريف 2006م، 1427هـ، ص115.

(3) جيرار جهامي: موسوعة مصطلحات الفكر النقدي العربي، م.س، ج2، ص1418.

جاءت نتيجة الصراع الطويل بين السلطتين الدينية والدنيوية في أوربا، واستهدفت فك الإشتباك بينهما، واعتماد فكرة الفصل بين الدين والدولة، بما يضمن حياد الدولة اتجاه الدين، أي دين، ويضمن حريّة الرأي ...»[1].

وتختلف العقلانيتان الفقهيّة والعلمانيّة ضمن إطار[2]:

1 - في نطاق العقلانية الفقهيّة تتحول العقلانيّة العمليّة إلى تفكير مصلحي وحكم العقل بالحسن والقبح تابع للمصالح والمفاسد، كما أنَّ الحق تابع للمصلحة.

2 - إنَّ غرابة بعض الفتاوى ناشئ من عدم انسجامها مع العقلانيّة الأخلاقيّة مثل الفتاوى الدالة على التمييز في الحقوق بين المواطنين، المسلم وغير المسلم، وبشكل عام الفتاوى غير المنسجمة مع حقوق الإنسان، مثل فتاوى التكفير وجواز أوعدم جواز التفجيرات الإنتحارية وغيرها. وتقديم العقلانية المصلحية على العقلانية الأخلاقية، وكذلك الإصرار على إنَّ الأحكام هدف وليست وسيلة يجعل بعض الأحكام تبدو لاعقلانية.

إنَّ بعض العلمانيين الذين يريدون أنْ يُظهروا أنفسهم بمظهر الإعتدال، يقدمون أنفسهم كمؤمنين بالله لكن على أساس أنَّ الخالق عز وجل قد خلق العالم وتركه، فهو بمنزلة صانع الساعة الذي صنعها ثم تركها تدور بحسب قوانينها الداخلية الإلية[3]. لكن العلمانية العملية هي التي تنادي بإيديولوجيا الإلحاد في جانبها الفلسفي وتنكّر الإيمان الديني، وتدعو إلى مقاطعة الدين على كل الأصعدة.

أمّا العلمانيّة المرنة، فأنّها تنفي دور الدين في المجال الاجتماعي والحياة العامة، وفي ضوء هذه الأطروحة، فإنَّ دائرة الفقه، تتحدد بحدود العبادات وممارسة الشعائر والطقوس الدينيّة، وليس للدين والفقه أيّ دور معترف به على

---

(1) ظاهر، عادل: الاسس الفلسفية للعلمانية، دار الساقي، لندن، 1998، ص400.

(2) فنائي: العلمانية العقلانية، ص122.

(3) ظ: المسيري، عبد الوهاب: «العلمانية .. رؤية معرفية» مجلة الإنسان، العدد 10، باريس 1993، ص8. نقلاً عن، مصطفوي: فلسفة الفقه، ص189.

صعيد الحياة العامة انطلاقاً من مبدأ فلسفي يرفض الآخر الذي لاينطلق من مبادئها الفلسفيّة في النظر إلى الحياة والحياة الاجتماعيّة بالأخص.

المطلب الرابع
غايات الفقه

هناك من قسّم غايات الفقه إلى غايات دنيويّة، وغايات أخروية، ومنهم من جمع بينهما، في أنَّ الأحكام تستهدف الإثنين الغايات الدنيويّة والأخرويّة معاً، ومنهم من جعل الفقه علماً دنيوياً بحتاً يعمل على إعطاء الحلول الحياتية في الحياة الدنيا. وقد ذهب أبو حامد الغزالي إلى ذلك، بينما ذهب السيد الفيض الكاشاني إلى أنّه علم الهي نبوي مستفاد من الوحي. وللإطلاع على الرأيين سيعرض البحث لهما للوقوف عليهما ومناقشتهما:

الرأي الأول: الفقه علم دنيوي والفقهاء علماء الدنيا:

قسّم الغزالي العلوم إلى محمودة ومذمومة، شرعية وغير شرعية، والمقصود بالعلوم الشرعيّة، تلك العلوم التي وصلت إلى الإنسان عن طريق الأنبياء، وليس لعقل الإنسان وتجربته واعتباره من سبيل إليها.وتقسم هذه العلوم إلى الأصول والفروع والمقدمات والمتممات. والعلوم الشرعيّة هي (محمودة كلها ولكن قد يلتبس بها ما يظن أنها شرعية وتكون مذمومة، تنقسم إلى محمودة ومذمومة، أما المحمودة فلها أصول وفرع ومقدمات ومتممات وهي أربعة اضرب . . .)[1].

القسم الأول (الأصول): القرآن وسنة النبي ﷺ، وإجماع الأمة وآثار الصحابة. ويعد الإجماع واثر الصحابي من الأمور المعتبرة، ومن العلوم الشرعية ؛ بدليل أنها تدّل على السنّة.

والقسم الثاني (الفروع): هي العلوم التي تفهم من الأصول، بموجب ألفاظها، بل بمعان تنبه لها العقل، فاتسع بسببها الفهم، حتى فهم من اللفظ

(1) الغزالي، أبو حامد: احياء علوم الدين، دار المعارف، بيروت، ص16.

الملفوظ غيره، كما فهم من قول النبي الأكرم ﷺ إذ قال: (لا يقضي القاضي وهو غضبان)، أنّه لا يقضي إذا كان خائفاً أو جائعًا أو متألماً بمرض[1].

والفروع على قسمين: القسم الأول منها ما يتعلق بالمصالح الدنيوية، (وتحوي: كتب الفقه والمتكفل به الفقهاء، وهم علماء الدنيا)[2].

والقسم الثاني يتعلق بمصالح الآخرة، وهو علم أحوال القلب وأخلاقه المحمودة والمذمومة، وما هو مرضي عند الله تعالى وما هو مكروه.

ثم ينتقل إلى شرح علوم المقدمات والمتممات، فيقول: قلت لم ألحقت الفقه بعلم الدنيا، فأعلم أنَّ الله عز وجل اخرج آدم عليه السلام من التراب ذريته من سلالة من طين ومن ماء دافق فأخرجهم من الأصلاب إلى الأرحام ومنها إلى الدنيا ثم إلى القبر ثم إلى الجنة أو إلى النار، فهذا مبدئهم وهذا غايتهم وهذا منازلهم. وخلق الدنيا زاداً للمعاد ليتناول منها ما يصلح للتزود فلو تناولوها بالعدل لانقطعت الخصومات وتعطل الفقهاء، ولكنهم تناولوها بالشهوات فتولدت منها الخصومات فمست الحاجة إلى سلطان يسوسهم، واحتاج السلطان إلى قانون يسوسهم به، فالفقيه هو العالم بقانون السياسة، وطريق التوسيط بين الخلق إذا تنازعوا بحكم الشهوات فكان الفقيه معلم السلطان ومرشده إلى طرق سياسة الخلق وضبطهم لينتظم باستقامتهم أمورهم في الدنيا ولعمري انه متعلق أيضا بالدين، لكن لا بنفسه، بل بواسطة الدين، "فإن الدنيا مزرعة الآخرة ولا يتم الدين إلّا بالدنيا.

والملك والدين توأمان فالدين اصل والسلطان حارس وما لا أصل له فمهدوم وما لا حارس له فضائع، ولا يتم الملك والضبط إلّا بالسلطان وطريق الضبط في فصل الحكومات بالفقه"[3].

ولهذا السبب فإنَّ السياسة وتدبير أمور الناس، والعلم المرتبط به لا يمكن

(1) إمامي، مسعود (الشيخ): المثقفون الدينيون وتحديث الفقه: علم دنيوي أم أخروي، مجلة الاجتهاد والتجديد، العددان 13_ 14، شتاء وربيع 2010 م - 1431هـ، ص90.

(2) الغزالي: احياء علوم الدين، ص17.

(3) الغزالي: احياء علوم الدين، ص17.

اعتباره من العلوم الدينية بشكل مباشر بل هو يرتبط بأمر واقعي يعد مقدمة لازمة للدين.

ويذهب أبو حامد بالقول: (فأعلم أن أقرب ما يتكلم الفقيه فيه من الأعمال التي هي أعمال الآخرة ثلاثة: الإسلام والصلاة والزكاة والحلال والحرام، فإذا تأملت منتهى نظر الفقيه فيها علمت انه لا يجاوز حدود الدنيا إلى الآخرة. .. أمّا الإسلام فيتكلم الفقيه فيما يصح منه وفيما يفسد وفي شروطه وليس يلتفت إلّا إلى اللسان، وأما القلب فخارج عن ولاية الفقيه. ..)[1]، فالإسلام الذي يتحدث عنه الفقيه هو الإسلام اللفظي فقط، خوفا من حد السيف، ولغرض المحافظة على النفس والمال، ومثل هذا الإسلام لا ينفع في الآخرة.

(وأما الصلاة فالفقيه يفتي بالصحة إذا اتى بصورة الاعمال مع ظاهر الشروط، وإنْ كان غافلاً في جميع صلاته من أولها إلى آخرها، مشغولاً بالتفكير في حساب معاملاته في السوق، إلّا عند التكبير، وهذه الصلاة لاتنفع في الآخرة كما أنَّ القول باللسان في الكلام لا ينفع، ولكن الفقيه يفتي بالصحة، أيّ أنَّ ما فعله حصل به إمتثال صيغة الأمر وانقطع به عن القتل والتعزير، فأما الخشوع وإحضار القلب الذي هو عمل الآخرة وبه ينفع العمل الظاهر لا يتعرض له الفقيه، ولو تعرض له كان خارجاً عن فنه. وأمّا الزكاة فالفقيه ينظر إلى ما يقطع به مطالبة السلطان حتى إذا امتنع عن أدائها فأخذها السلطان قهراً حكم بأنّه برئت ذمته. . .)[2].

وأمّا الحلال والحرام فالورع عن الحرام من الدين ولكن الورع له اربع مراتب:

الأولى: الورع الذي يشترط في عدالة الشهادة، وهو الذي يخرج بتركه الإنسان عن أهليّة الشهادة والقضاء والولاية وهو الإحتراز عن الحرام الظاهر.

الثانية: ورع الصالحين وهو التوقي من الشبهات التي يتقابل فيها الاحتمالات.

---

(1) الغزالي: احياء علوم الدين، ص18.
(2) الغزالي: إحياء علوم الدين، دار القلم، بيروت، ط3، ص18.

الثالثة: ورع المتقين وهو ترك الحلال المحض الذي يخاف منه أداؤه إلى الحرام...

الرابعة: ورع الصديقين وهو الأعراض عما سوى الله تعالى خوفا من صرف ساعة من العمر إلى ما لا يفيد زيادة قرب عند الله عز وجل ...

فهذه الدرجات كلها خارجة من نظر الفقيه إلا الدرجة الأولى وهو ورع الشهود والقضاء وما يقدح في العدالة والقيام بذلك لا ينفي الإثم في الآخرة... فإن نظر الفقيه مرتبط بالدنيا التي بها صلاح طريق الآخرة...)[1].

ويرى الغزالي في الأبواب الأخرى من كتاب إحياء علوم الدين، أنَّ الفقه علم دنيوي، ويضع الفقهاء إلى جانب علماء الدنيا[2]، ويذكر في كتابه جواهر القرآن ما قاله في كتابه الإحياء؛ إذ يقوم بتفصيل العلوم المأخوذة من القرآن الكريم ويقسمها إلى علوم القشر واللباب، فيذكر خمسة علوم عاداً إياها من العلوم الشرعية، وهي مخارج الحروف، واللغات القرآنية، وإعراب القرآن ونحوه، والقراءات، والتفسير الظاهري. ثم يقسم بعد ذلك علوم اللباب إلتي لها مرتبة أعلى إلى قسمين، وهما: علوم الطبقة العليا وعلوم الطبقة السفلى، عاداً أفضل علم من العلوم، الطبقة العليا وهو معرفة الله تعالى، ومن ثم معرفة صفاته وأفعاله، ثم يقوم بذكر علوم الطبقة السفلى، والتي موقعها وسط العلوم القرآنية في مرتبة وسطى (أدنى من علوم الطبقة العليا وأعلى من العلوم القشرية)، عاداً علوم الفقه والكلام، والقصص القرآني من هذه العلوم مصنفا علم القصص في مرتبة أدنى من سابقاتها. ويقول في هذه الكتاب بأنّ الفقه يتكفل الحفاظ على المصالح الضرورية في الدنيا، والمتمثلة بحفظ النفس والنسل[3].

ويمكن إجمال موقف الغزالي من الفقه في النقاط التالية:

1 - الفقه علم دنيوي والفقهاء علماء الدنيا: كما مر معنا سابقا.

---

(1) الغزالي: احياء علوم الدين، ص19.
(2) م. ن، ج3، 213- 215.
(3) الغزالي: جواهر القرآن، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط5، 1403هـ، ج9، ص22.

2 - الاكتفاء بالفقه والغفلة عن الأخلاق: يقول في كتاب المراقبة والمحاسبة واصفاً أوضاع عصره، لا أحد يقبل في هذا العصر على معرفة آفات الأعمال (فإنَّ الناس قد هجروا هذه العلوم واشتغلوا بالتوسط بين الخلق في الخصومات الثائرة في إتباع الشهوات، وقالوا هذا هو الفقه، واخرجوا هذا العلم الذي هو فقه الدين عن جملة العلوم وتجردّوا لفقه الدنيا الذي ما قصد به إلّا دفع الشواغل عن القلوب ليتفرغ لفقه الدين فكان فقه الدنيا من الدين بواسطة هذا الفقه)[1].

وقد هاجم في موضع آخر الفقهاء الذين خصصوا التفقه في الدين بمعرفة الفروع واكتفوا بالعلم بالفتوى في باب المعاملات الدنيوية وقد ظنوا إن المراد من قوله تعالى: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾[2] هو محض تعلَم فقه الفروع، وتوهموا أنَّ مايحصل به الإنذار والتخويف هو هذا الفقه المتداول[3]. وذهب إلى القول إنَّ جميع الفقهاء شغلوا أنفسهم بالواجب الكفائي، وغفلوا عن الواجب العيني المتمثل بإصلاح أنفسهم[4].

4 - الحيل الفقهية: يعيب الغزالي على الفقه أنّه يجيز الحيل الفقهية، المشهورة على لسان عامة الناس بوصفها "الحيل الشرعية". وقد ذكر الغزالي: (حُكى أنَّ أبا يوسف القاضي يهب ماله لزوجته آخر الحلول ويستوهب مالها إسقاطا للزكاة فحكي ذلك لأبي حنيفة رحمه الله فقال ذلك من فقهه، وصدق فإنَّ ذلك من فقه الدنيا ولكن مضرته في الآخرة أعظم من كل جناية، ومثل هذا هو العلم الضار)[5] وبهذه الطريقة لاتتعلق الزكاة بأمواله: فإعطاء الزكاة يراد لتطهير القلب من رذيلة البخل، فماهي الطهارة التي تحصل مع هذه الحيل التي لاغاية ترجى منها سوى تعظيم الرذائل ؟[6].

---

(1) الغزالي: احياء علوم الدين، دار المعارف، بيروت، ج4، ص401.

(2) التوبه: 122. تفسيرها في: التبيان، جلد5، ص321، مجمع البيان، جلد 3، ص81، الميزان، جلد9، ص427.

(3) الغزالي: احياء علوم الدين، ج1، ص32.

(4) الغزالي: احياء علوم الدين، ج2، ص36.

(5) الغزالي: احياء علوم الدين، ص18.

(6) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج4، 421 و422.

الرأي الثاني: الفقه علم أخروي:

وهو الرأي الذي يرى أنَّ الفقه من أشرف العلوم الشرعية وأكثرها إلحاحاً وضرورة، ويجيب الفيض الكاشاني، في ردّه على أبي حامد الغزالي: (ليس معنى علم الفقه ما زعمه، بل هو علم شريف الهي نبوي مستفاد من الوحي، يساق به العباد إلى الله عز وجل، وبه يرتقي العبد إلى كل مقام سني، فإنّ تحصيل الأعمال المحمودة لا يتيسر إلّا بأعمال الجوارح على وفق الشريعة الغرّاء من غير بدعة، وتحصيل علوم المكاشفة لايتيسر إلّا بتهذيب الأخلاق وتنوير القلب بنور الشرع وضوء العقل. وذلك لا تيسر إلا بالعلم بما يقرّب إلى الله عز وجل من الطاعات المأخوذة من الوحي ليتأتى بها العبد على وجهها، والعلم بما يبعد عن الله عز وجل من المعاصي ليتجنب عنها، والتكفل بهذين العلمين إنّما هو علم الفقه فهو أقدم العلوم وأهمها، وقد ورد من أهل البيت ﷺ، انه ثلث القرآن، فكيف لا يكون من علم الآخرة ماهذا شأنه ؟)[1].

ويذهب إلى أنّ رسالة الفقه تتمثل بالمهمة التي ينهض بأدائها، وهي بيان "وظيفة العباد" والتكليف الملقى عليهم في مقابل الله سبحانه، خالقهم ومالكهم وصاحب الربوبية التكوينية والتشريعية، لكي يمهد لهم السبيل إلى تنظيم أفعالهم وسلوكهم بما ينسجم مع أداء وظيفة العبودية. والفقه يعطي الحد الأعلى من القوانين الحياتية والعبادية الأخروية، وملاحظة للأبواب الفقهيّة تدل بوضوح على المدى الذي منحه الإسلام إلى القضايا الحياتيّة بالإضافة إلى المجال المنسكي والشعائري[2].

وتفرع من هذين النظريتين للفقه المقولات الثلاث التي يمكن أنْ توضح وتحدّد دائرة الفقه، وهي مقولات مستقرأة من جملة ماكتبه ونظره المفكرون الإسلاميون للفقه، كما مرّ بنا سابقاً.

---

(1) الفيض الكاشاني، الملا محسن: المحجة البيضاء، مؤسسة الاعلمي، بيروت، لبنان، ط2، 1983 ج1، ص54-58.

(2) ظ: زند، علي رضا شجاعي: العقل والإيمان في التعاليم الإسلامية، كتاب المنهاج: العقلانية والاخلاق في المنظور الإسلامي، 17، مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1431 هـ-2010م، ص96.

الفصل الأول

الأسس العقائدية للفقه

- **المبحث الأول: نظرية التكليف الإلهي**

المطلب الأول: نظرية التكليف

المطلب الثاني: أُسس المسألة الدينيّة

- **المبحث الثاني: الأساس الاستخلافي وأسس أخرى**

المطلب الأول: نظرية الاستخلاف

المطلب الثاني: نظرية الحقوق الطبيعيّة

- **المبحث الثالث: نظرية العصمة**

المطلب الأول: معنى العصمة

المطلب الثاني: اتجاهات المفكرين المسلمين من العصمة

الفصل الأول

الأسس العقائديّة للفقه

تمهيد:

المقصود من الأسس النظرية هذه: هي الأصول الفكرية الشموليّة ذات الأطر العامة التي تؤسس للمبادئ والقواعد الرئيسة للأحكام الشرعيّة.

ويمكن القول إنَّ الأساس العقدي - الكلامي هو أول الأسس التي يبتنى عليها علم الفقه، فالرؤية العقائديّة للحياة وللإنسان ولخلق العالم، ستصب في قوالب تشريعيّة وتقنين حكمي يتماشى مع هذه الرؤية المتبنّاة، ولأنَّ الفقهاء لديهم الرؤية والفلسفة الخاصة للدين ولبعثة الرسول ﷺ ودوره في الحياة العامة والخاصة للمؤمنين به، فإنّهم يخضعون لهذه الفلسفة، ولهذه الهوية التي يتميّزون بها ويوظفونها في الأحكام الفقهيّة.

وأهم المبادئ التي تؤسس للفقه هما مبنيان:

1 - مبدأ تكليف الإنسان.

2 - وجوب الرجوع في تحديد الحقوق والواجبات والسلوك العام والخاص إلى العقل القدسي (عقل المعصوم اللازمني).

المبحث الأول
نظرية التكليف الإلهي

المطلب الأول
الأساس الفلسفي للتكليف

أ - نظرية التكليف ماهيتها وأساسها:

يتوقف علم الفقه على إثبات هذه النظرية، فالفقه موضوعة أفعال المكلفين فإثباتها يمثل الأساس الأول للفقه.

1 - التعريف بالنظرية

التكليف لغةً: هو البحث على ما يشق من فعل أو ترك، أو هو الأمر بما يشقّ عليك[1]، والكلفة المشقّة[2].

والتكليف اصطلاحاً: "هو إلزام ماورد به الشرع تعبداً "[3].

إنَّ بحث هذه النظرية دُرِسَ بشكل مباشر في علم الكلام، إذ أنَّ هناك مباحث عامة عن التكليف وشروطه وعلاقته بالعدل وحريّة الإرادة الإنسانيّة، كما أنَّ مقدمات علم الكلام قد ألفت أنْ تشرع بالبحث عن وجوب العلم، وعما يجب على الإنسان أنْ يعرفه[4]. فأصبح التكليف مقدمة للكلام، إذ أنَّ قضاياه

(1) الفيروز ابادي، مجد الدين (ت817هـ): القاموس المحيط، دار إحياء التراث العربي، ط2، بيروت، 2003م، ص1784؛ فتح الله، احمد، معجم الفاظ الفقه الجعفري، قم، ط1، 1415 هـ. ق، ص35.

(2) فتح الله، احمد: معجم الفاظ الفقه الجعفري، ص35.

(3) الماوردي، أبو الحسن محمد بن بن علي (ت450هـ): أعلام النبوة،، تح: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1987م، الباب الثالث، وجوب التكليف، ص15.

(4) ظ: الحلي، العلامة: النافع ليوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، دار الاضواء، بيروت، ط2، 1996، ص15؛ الغزالي، أبو حامد: الاقتصاد في الاعتقاد، قدم =

الأساسيّة تُعتبر في نظر أصحابه من التكاليف التي يجب على المسلم بحثها عيناً، كي يحدد عقيدته سلفاً، وهذا يعني أنَّ أي مكلف لا بدّ أنْ يكون مجتهداً وصاحب نظر في المسائل الإعتقادية، فاعتقاده بأصول الدين والمسائل المرتبطة بها، لا بدّ أنْ يستند إلى دليل ومدرك، بحيث إذا سُئل ماهو الدليل على وجود الصانع أو نبوة النبي ﷺ أو المعاد، فإنَّ عليه أنْ يذكر دليله الذي أورثه القناعة والمعرفة بذلك، ولا يجوز أنْ يعتمد على الغير في الإعتقاد بهذه الأمور كما هو الحال في فروع الدين[1]، فالقاضي الباقلاني يُوجب معرفة أول النعم على خلقه وأفضلها عند المؤمنين المطيعين، ويعد التكليف مايجب اعتقاده ولايجوز الجهل به[2]. وعلماء الكلام، ومنهم -الباقلاني- يرون (إن مبرر وجود الخلق هو لغرض يتعلق بالتكليف بما في ذلك التكاليف العقلية، كما أنَّ وجود الشهوات في الإنسان إنَّما هو لأجل التكليف)[3].

طبقاً للمقدمات والنتيجة التالية:

1 - إنَّ طبع الناس يميل إلى فعل القبيح بسبب وجود الشهوات.

2 - لو تُرِكَ الناس من غير تكليف لفعلوا القبيح.

= له: موفق فوزي الجبر، دار الحكمة، دمشق، ط1، 1410هـ-1994م، ص27؛ آل فوزان: صالح بن فوزان: الارشاد إلى صحيح الاعتقاد، المقدمة ص1، الآيجي، عضدالدين عبدالرحمن: كتاب المواقف، دار الجيل، بيروت، ط1 1997،م، تح: عبدالرحمن عميرة، ج1، المقصد الأول والثاني؛ الماوردي:اعلام النبوة، الباب الثالث: وجوب التكليف؛ البهيقي، أحمد بن الحسين: الاعتقاد والهداية، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1401هـ، تح: أحمد عصام. باب اول، مايجب على العاقل معرفته والاقرار به.

(1) آل راضي، محمد مهدي: أصول الدين بين التقليد والاجتهاد، القسم الأول، مجلة المنهاج، العدد 50، 2008م، ص24؛ محمد، يحيى: مدخل إلى فهم الإسلام، م. س، ص77.

(2) الباقلاني، ابوبكر (القاضي): الانصاف فيما يجب اعتقاده ولايجوز الجهل به، تح وتقديم محرز زاهد بن الحسن الكوثري، مؤسسة الخانجي، ط2، 1963م، ص13 -20.

(3) القاضي الهمداني: شرح الأصول الخمسة، تح وتقديم: د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة بمصر، ط1، 1965، ص510؛ الطوسي، أبو جعفر: تمهيد الأصول في علم الكلام، انتشارات دانشكاه، طهران، 1362هـ.ش، ص199.

3 - إنَّ تُرِكَ الناس على هذا الحال يعني إغراءً لهم على فعل القبيح.
4 - إنَّ هذا الإغراء على فعل القبيح هو عبث وقبيح.
5 - ومن ثم فإنَّ العبث والقبيح لا يجوزان على المولى تعالى.
6 - وحيث إنه إذا كان هناك غرض من فعله تعالى، فلا يحصل هذا الغرض إلّا بالتكليف، وهو المطلوب إثباته[1].

كان ذلك مما له دلالة على البحث الكلامي بما هو (موضوع في ذاته) من التكليف. أمّا البحث بما "هو موضوع لأجل ذاته" من التكليف فإنَّه يستغرق ماتبقى من مواد علم الكلام من إثبات أصول العقائد كالتوحيد والعدل[2].

2 - نظرية التكليف وصلة علم الكلام بالفقه:

إنَّ صلة علم الكلام بالفقه واضحة، إنَّه علم كبروي، والفقه علم في

---

(1) محمد، يحيى: مدخل إلى فهم الإسلام، ص78. كذلك: العقل والبيان، ص50.ظ: تفاصيل أخرى عند الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي (ت370هـ): أحكام القرآن، تح: عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ-1995م، ج1 ص14، كذلك، الديلمي: اعلام الدين في صفات المؤمنين، تح ون: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث. قم، د.ط، د.ت، ص38 "إن سأل سائل عن اول فرض عليك؟ فقل النظر المؤدي إلى معرفة الله. فإن قال: لم زعمت ذلك؟ فقل لانه - سبحانه - اوجب معرفته، = = ولاسبيل إلى معرفته الا بالنظر في الادلة المؤدية إليه، وان المقلد غير عارف بالله". كذلك: محسن الأمين، العاملي (ت1371هـ): اعيان الشيعة، حققه واخرجه حسن الأمين، دار التعارف، بيروت، ج1، ص106: "اعتقادهم في أصول الدين انه يجب معرفتها بالدليل والعلم واليقين لابالتقليد والظن والتخمين "، و"إن المعرفة بالله اكتساب " الشيخ المفيد (ت413): اوائل المقالات، تح: إبراهيم الانصاري، دار المفيد للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1414هـ-1993م، المقولة، 30ص61. كذلك: الحلبي: ابي الحسن علي بن الحسن بن ابي المجد، إشارة السبق إلى معرفة الحق، تح: إبراهيم بهادري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ط1، ص27؛ الطوسي: الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد، ص15، 92؛ الامدي، علي بن محمد، تعليق عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، ط1، 1387، الإحكام في أصول الأحكام، منشورات جامع جهلستون، طهران، ج4، ص223.

(2) محمد: م. س، ص78.

الفروع، وهو يتقدم على الفقه بمستويين منطقيين:

الأول: إنَّ تأسيس الفقه يتوقف أساساً على القضايا الأصوليةالمحررة في علم الكلام والعقائد، وبغير إثبات هذه القضايا لاتقوم للفقه قائمة[1].

الثاني: إنَّ لعلم الكلام صفة توجيهيّة مؤثرة في علم الفقه وذلك لأنَّ مسائل علم الكلام هي مسائل كليّة أصوليّة قد تؤثر بشكل أو بآخر على توجيه القضايا الفقهيّة، ومن أبرز الأمثلة على ذلك: قضايا التحسين والتقبيح، فهي تبحث في علم الكلام ويستفاد منها علم الفقه[2].

إذن ما هو الأساس العقائدي الذي يشكل الأساس الفكري للفقه؟ وما هو دور علم الكلام فيه[3].

---

(1) راجع أصول الاستنباط عند الإمامية والمذاهب الاربعة، لمعرفة اعتماد الفقه على الكلام في: مجموعة مؤلفين: موسوعة أصول الفقه المقارن، استنباط، المجمع العلمي للتقريب بين المذاهب، مركز الدراسات العلمية، ط1، 2009، طهران، ج1، ص367- 378.

(2) كما ان قاعدة البراءة الاصلية تستند إلى مقولة الحسن والقبح العقليين تحت عنوان «قبح العقاب بلا بيان»، ظ: الحكيم، محمد تقي: الأصول العامة للفقه المقارن، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ط4، 2001، بيروت، ص497.

(3) اعتاد المفكرون المسلمون تحديد علم الكلام وتعريفه طبقاً للوظيفة التي انيطت به، لأن تعريفه هو: «العلم الذي يبحث فيه عن إثبات أصول الدين الإسلامي بالادلة المفيدة لليقين بها» الفضلي، عبد الهادي: خلاصة علم الكلام، دار المؤرخ العربي، بيروت، ط2، 1414هـ - 1993م، ص21. ان وظيفته هي إثبات قضايا العقيدة الإسلامية، وسوقها على وفق المنطق العقلي، والدفاع عنها ضد شبهات الخصوم، وفي بعض تعريفات علم الكلام، نجد ان الوظيفة الكلامية قد اتخذت بعض الصور المذهبية، حيث عرف بأنه الدفاع عن المذهب والرد على خصومه ممن = = وصفوا بالمبتدعة، فالغزالي، يرى ان هذا العلم مناط بالكشف عن تلبيسات أهل البدعة المحدثة على خلاف السُّنَّة المأثورة، فمنه نشأ علم الكلام وأهله، وان مقصود علم الكلام حفظ عقيدة أهل السُّنَّة وحراستها من تشويش أهل البدعة " أبو حامد، المنقذ من الضلال، ن المكتبة الوطنية الشاملة، موقع الوراق www.alwarrg.com ، وابن خلدون ضمّنه مفهوماً مذهبياً ذا طابع اشعري، فقد عدَه علماً "يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالادلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات، عن مذهب السلف واهل السُّنَّة " (ابن خلدون، المقدمة، دار الهلال، بيروت، 2005، ص290، ويلاحظ في هذا التعريف أو التحديد انه يتجاهل سائر المدارس الكلامية التي سبقت الاشاعرة كالمعتزلة وغيرهم. إن =

إنَّ هوية كل علم تُستمد من أمرين متلازمين هما الموضوع والوظيفة، شرط أنْ تكون الوظيفة مقيَدة بالبحث والكشف المعرفي من دون الوقوع في المصادرة على المطلوب[1]. وعندما نبحث عن الكلام كهوية ذاتية، نجد أنَّ له موضوعاً هو العقيدة الدينيّة، وبالتحديد مبادئ التكليف، وله وظيفة هي التحقيق في ارجاء هذه المبادئ، فمبادئ التكليف في الإسلام هي أربعة:

1 - المكلِّف أو الخالقية والربوبيّة.

2 - المكُلَّف (العبودية).

3 - الرسالة.

4 - التكليف[2].

وبالتالي فكل علم يبحث في إطار العقيدة الدينيّة أو مبادئ التكليف فهو من علم الكلام، وأنَّ علم الكلام ليس معنياً بجزيئات التكليف كالذي يمارسه الفقه، وعليه ففي الدائرة الإسلاميّة إنَّ قياس الكلام إلى غيره من العلوم الإسلاميّة هو قياس الكلي إلى الجزئي[3].

إنَّ أصحاب الكلام بحثوا في القضايا المعيارية المتعلقة بنظرية التكليف، لكنهم تبعاً للحاجة أضافوا إليها بحوثاً ترتبط بالقضايا الوجوديّة، كمسائل العرض والجوهر[4].

إنَّ علم الكلام يبدأ بالعقل كأساس للإنتاج المعرفي، ويؤكد ضرورة نقل المعلومات في إطار الإيمان إلى إطار البرهنة. أمّا الفقه فهو يبدأ بالنص، أي

= هذا التحديد ابعده عن حقيقة ان علم الكلام ينطوي على خصوصية الاجتهاد الذي يعمل على اختلاف الرأي، وان يمارس وظيفته في التحقيق والابداع العلمي المستقل.

(1) ظ: محمد، يحيى: ماهو علم الكلام، فهم الدين والواقع، ص8؛ كذلك: الشرفي عبد المجيد: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001، ص183.

(2) عثمان، عبد الكريم: نظرية التكليف أراء القاضي عبدالجبار الكلامية، مؤسسة الرسالة، دت، د.م، ص18-19.

(3) ظ محمد: مدخل إلى فهم الإسلام، ط1، 1999، مؤسسة الانتشار العربي، ص77.

(4) ظ: الغزالي، أبو حامد: المنقذ من الضلال، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (7)، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1409-1988، ص33.

الكتاب والسُنَّة، ويضع مرتبة العقل أو الرأي موقعاً متأخراً على مرتبة النص، فمسارهما مختلف، بالرغم من أنهما يهتمان أساساً بنظرية التكليف تحديداً، إلّا أنَّ تقنين العلاقة التي تربط العقل بالنص جاءت مختلفة ومتعاكسة، فالعقل في علم الكلام هو المحدد في الغالب للعلاقة التي تربطه بالنص على خلاف الفقه، إذ يتقدم النظر في النص على غيره من المصادر الأخرى.

ويحتاج علم الكلام إلى العقل لأنَّ عمله يتعلق بالتأسيس القبلي للدين الذي يتوقف عليه فهم الخطاب بكامله. أمّا في علم الفقه فإنَّه يتوقف على فهم الخطاب فحسب، وهو ما لا يحتاج إلى أداة العقل المستقل(1).

وهناك من جعل العلوم كلها موضوعة لأجل نظرية التكليف، كما هو الحال مع ابن حزم الاندلسي، إذ ذكر بأنَّ الغرض من وجودنا في الدنيا هو تعلم ما أرادهُ الله تعالى منا وأخبرنا عنه، وهو معرفة الشريعة والعمل بموجبها ليكون الخلاص من البلاء الذي ابتلانا الله تعالى به في الدنيا. فقد ربط ابن حزم العلوم التي عدّدها بهذه الغاية، وعلى رأيه أنَّه لا تتم صحة معرفة الشريعة إلّابمعرفة أحكام الله وعهوده في كتابه المنزل، وكذلك بمعرفة مابلغه الينا النبي ﷺ وما أوصانا به، وأيضاً ما أجمع علماء الديانة عليه وما اختلفوا فيه، وكل ذلك لا يتم إلّا بمعرفة الرجال الناقلين لتلك الأمور وأزمانهم وأسمائهم وأنسابهم، ومعرفة المقبولين منهم وتفرقتهم عن غيرهم. وكذلك فإنَّ ذلك لا يتم إلّا بمعرفة القراءات المشهورة ليوقف ذلك على المعاني المتفق عليها وتمييزها عن غيرها، وهو لا يتم إلّا بمعرفة اللغة ومواقع الإعراب وما يقتضي ذلك من التعرف على علم الشعر لعلاقة الإعراب به. وكذلك لا بدّ من التعرف على علم الهيئة لمعرفة القبلة وأوقات الصلاة، ولا بدّ من التعرف على علم الحساب لتقسيم المواريث والغنائم وغيرها، كما لا بدّ من التعرف على حدود الكلام لمعرفة حقيقة البرهان مما يحتاج إلى التعرّف على علم المنطق والفلسفة، ولا بدّ أيضاً من معرفة

---

(1) يقول الشافعي في رسالته: «ليس لأحد أبداً أن يقول في شيء: حل ولا حرم الا من جهة العلم، وجهة العلم الخبر في الكتاب أو السُنَّة أو الإجماع أو القياس»، الشافعي: محمد بن ادريس (ت204هـ)، الرسالة، تح: أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت، د. ت، د. ط، ص39.

العيوب التي تجب التكليف كعاهة الجنون والآفات المختلفة، وذلك يحتاج إلى علم الطب. ولا بدّ من معرفة كيفية الدعاء إلى الله من علم الخط والبلاغة وما إليها. كما لا بدّ من معرفة عبارات الرؤيا باعتبارها حق، وذلك يحتاج إلى التمكن من سائر العلوم المذكورة. وأخيراً يحتاج إلى التعرّف إلى علم النجوم لمعرفة الصواب من الخطأ في القضاء بالنجوم[1]. وبذلك تكون جميع العلوم التي عرفها ابن حزم موضوعة لأجل نظرية التكليف. وبذلك يظهر إنَّ المدار المعرفي الذي شغل علماء المسلمين والفقهاء بشكل خاص ورئيس وأساس هو مدار نظرية التكليف، وأنَّ عنصر التفكير الذي ملأ ساحة هذه النظرية لم يتعد في الغالب حدود الإشكاليّة الخاصة بالعقل والنقل، والعلاقة التي تربطهما معاً، وهي تقدم أهم ما في الموضوع.

إنَّ بحث العلاقة بين الله والإنسان، من المباحث العقدية الكلاميّة، وهو خارج عن المسائل الفقهيّة، بمعنى هل للإنسان الحق في أنْ يكون مؤمناً بالله، وهل له الحق في أنْ يكون متديناً ؟ أم أنَّه يجب عليه أنْ يكون كذلك؟. بعبارة أخرى هل التدين حق أم تكليف؟[2] وما معنى الحق هنا ومعنى الواجب؟

أولاً: يعنى بالحق هنا، المعنى القانوني المعاصر له، أمّا المعنى الإسلامي الفقهي بمعنى الإمتياز القابل للإسقاط، فإنَّه يدخل ضمن الجائز، أي أنّه جائز بالذات[3].

---

(1) الاندلسي، ابن حزم: رسائل ابن حزم، رسالة في مراتب العلوم، ج4، ص78-83.

(2) الداماد، مصطفى محقق: الفقه والقانون، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، بيروت، 2009، ج1، ص231- 232.

(3) يُعْرف الحق من الناحية اللغوية بأنهُ الثبوت والوجوب (ظ: ابن منظور: لسان العرب، مادة حقق) وهو المعنى الذي اعتمد عليه الكثير من الفقهاء (ظ: محمد محمود الخولي: نظرية الحق بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، دار السلام، القاهرة، ط1، 1423ه -2003م، ص15 وما بعدها كما يعتبر بعض الباحثين إن ذات الحق وماهيته تتغيران بشكل دائم، لذا اعتبر إن تعريف الحق من الأمور غير الممكنة، (جواد تارا، فلسفة حقوق وأحكام در إسلام) المطبعة العلمية، 1345هـ-، ج1، ص145. نقلاً عن صرامي، سيف الله: الفقه والقانون، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2009، جـ1، ص34.

ثانياً: عدّ المتكلمون هذا الأمر تكليفاً (أي معرفة أصول العقيدة)، لأنَّهم يقولون شكر المنعم من قبل البشر واجب عقلي، وبما أنّه يجب أنْ يشكره، فإنَّه لديه تكليف بالذات في أنْ يبحث حول الله، ليصير متديناً، والإنسان في نظام الأديان عبد، وهي تعتمد النظام القائم على محورية التكليف، لا النظام القائم على محورية الحق، والإنسان عبد من أول الأمر، وهو ليس حراً، كما أنَّه ليس عبداً لإنسان مثله، وليس مملوكاً لعبد كذلك، بل الإنسان مملوك لله تعالى وعبد لهُ. وهو متحرر من الآخرين فقط، لا أنَّه متحرر من كل شيء[1].

إنَّ الأساس الكلامي لنظرية التكليف، هو الربط بين المكلِّف والمكلَّف، في الحقوق والواجبات، من حيث ورود السمع بذلك أو من حيث العقل، وسيركز البحث هنا على المدرسة العقلية لكونها الأكبر من حيث الوسع والتأثيرمن المدرسة الأخرى النقلية.

الأساس الأول:

إنَّ المبدأ الذي تركز عليه العقلية الكلاميّة هو مبدأ (الحق) المتضمن لفكرة الالتزام والواجب التكليفي، وهذا المبدأ منقسم إلى أصلين ينشأ عنهما اتجاهان متضادان يستقطبان أغلب نشاط هذه الدائرة. الأول يمكن تسميته (بالحق الذاتي) والآخر (حق الملكية). حيث ينظر الأول إلى الحق من ذاته من دون قيد أو شرط وأبرز من يمثلهُ المعتزلة والزيدية والإماميّة الإثنا عشرية. أمّا الثاني فيقيّد فكرة الحق بمبدأ الملكية، فهو يرى أنَّ المالك المطلق له حق التصرف بملكه ما يشاء، والأشاعرة هم أبرز من يمثل هذا الاتجاه[2].

---

(1) الداماد، مصطفى محقق: الفقه والقانون، ج1، ص232.

(2) ظ: قول الاشاعرة في هذا الموضوع: قال الاشعري 'لو تاب صاحب الكبيرة، لا اقول انه يجب على الله قبول توبته بحكم العقل، إذ هو الموجب .. وهو المالك في خلقه يفعل ما يشاء، ويحكم مايريد فلو ادخل الخلائق بأجمعهم الجنة لم يكن حيفاً، ولو أدخلهم النار لم يكن جوراً، إذ الظلم هو التصرف فيما لا يملكه المتصرف، .. قال والواجبات كلها سمعية والعقل ليس يوجب شيئاً ' الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم: الملل والنحل، قدم له الدكتور صلاح الدين الهواري دار مكتبة الهلال، بيروت، 2003م، د. ط، ج1، ص113-114؛ محمد، يحيى: العقل والبيان والاشكاليات الدينية، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2010، ص17.

والمقصود بالحق أنّه الفعل الحسن، والباطل هو الفعل القبيح، وأنَّ معنى الحسن هو ما يستحق فاعله المدح والثناء، وعلى خلافه معنى القبح. ولذا فإنَّ معنى (الحق الذاتي) هو أنَّ الفعل في نفسه أو من حيث صفاته، وأحواله يكون منشأ للسماح والقبول من دون قيد أو شرط خارجي. ومعنى الحق المشروط بالملكية: هو إنَّ الفعل لا يكون منشأ للسماح والقبول بمقتضى ذاته وأحواله، بل تبعاً للقيد الخارجي المسمى (الملكية الحقيقية)، إذن فالحق في التعريف الأول مستمد من ذات الفعل أو صفاته أو أحواله وهو مقتضٍ للغرض، وعلى خلافه يكون الحق بحسب التعريف الثاني، حيث يستمد من القيد الخارجي المتمثل بالملكية وحيث لايكون الفعل في نفسه منشأ للغرض والمصلحـــة[1].

وللاتجاهين كليهما مبرر في الطريقة العقلية إلّا أنْ ما يتضمنه الأول من الالتزامات والواجبات التكليفية هو غير ما يتضمنه الآخر.

1 - فالأول يؤسس مقالاته على الواجبات العقلية، مما يعني أنَّ الحق الذاتي يقتضي الواجب الذاتي والواجب الذاتي يدرك فقط عن طريق العقل، وهو أساس الواجبات التكليفيّة ومقتضيها. وعلى عكسه مبدأ حق الملكية حيث إنَّ تقييد الحق بالملكية وإنْ كان يبدأ بفعل عقلي هو هذا التأسيس المشروط إلّا أنَّ ذلك يستلزم اللجوء إلى طرف آخر غير العقل يتعين من خلاله الكشف عن إرادة المالك المطلق لتعيين تلك الواجبات، لذا فإنَّ الواجبات التكليفيّة بحسب هذا المنطق هي واجبات غير عقلية، وإنْ كان تبريرها مستمداً من الدليل العقلي ذاته[2].

---

(1) محمد: العقل والبيان، ص18.

(2) عثمان، عبد الكريم: نظرية التكليف، اراء القاضي عبد الجبار الكلامية، مؤسسة الرسالة ط1971م، ص23، (التكليف عقلي وشرعي)، وظ: الشاطبي، أبو اسحاق: الاعتصام، دار الكتب الخديوية، تقديم: محمد رشيد رضا، مصر، ط1، 1913م، ج1، ص111: «إن أصحاب البدعة في بعض الأمور التعبدية قد يجره اعتقاد بدعته الخاصة إلى التأويل الذي يصيّر اعتقاده بالشرعية ضعيفاً .. بيان ذلك امثلة منها إن يترك العقل مع الشرع في التشريع وانما يأتي الشرع كاشفاً لما اقتضاه العقل .. فلا يصح بناء على الدليل على ابطال التحسين والتقبيح العقليين ..، وفي ج1، ص184 من المصدر نفسه يقول الشاطبي: "التحسين والتقبيح مختص بالشرع لامدخل للعقل فيه وهو مذهب جماعة =

2 - وهناك فارق آخر وهو إن أصل الحق الذاتي مجال البحث يتحدد فيها بالحقوق والواجبات لكل من المكلِّف والمكلَّف على السواء، لأنّهما يخضعان معاً تحت سلطة اعتبارات الحق الذاتي من دون قيد أو شرط، أمّا حق الملكية فإنَّه لا يساوي بين المالك والمملوك من حيث الخضوع لتلك السلطة، بل أنَّه يجعل الحق معكوساً وفق ما عليه سلطة المالك، فالحق بيد المالك من دون المملوك.

3 - وفي نطاق الحق الذاتي إن الواجبات التي تلوح المكلِّف هي غيرها التي تلوح المكلَّف، (فهي في المكلَّف تتضمن اعتبارات التكليف فضلاً عن اعتبارات الحسن والقبح لكنها في المكلِّف تخلو من التكليف. فلا تتضمن سوى مبدأ الحسن والقبح باعتباره الأصل الذي يتوقف عليه التكليف ومترتباته من الثواب والعقاب.

أمّا ضمن نطاق حق الملكية فإنَّ الإنقسام المشار إليه غير موجود، فليس هناك واجبات والتزامات في دائرة المكلِّف، بل إن هذه الاعتبارات تصـــدق على المكلَّف وحده[1]، فمنطق الحق الذاتي يعوّل على ما يتضمنهُ السلوك الحر من حُسن وقُبح أو حق أو باطل من دون قيد أو شرط. فالفعل يتصف بالحسن والقبح بما يحمله من معانٍ عقلية واضحة، ولا فرق هنا بين خالق ومخلوق ومالك ومملوك، فيظل الحق حقاً ومنه ينشأ الفعل الحسن والعدل والواجب وغير ذلك مما له علاقة بالافعال. أمّا منطق حق الملكية فهو لايستكشف معاني الحسن والقبح في الممارسات الفعلية للسلوك الحر، إذا ماكانت مجردة عن الشرط الخارجي الخاص بالملكية المطلقة. فالحسن هو الذي يترتب على فعل المالك المطلق، كائناً ما كان الفعل، وبالتالي فإنَّ تقويم سلوك المملوك إنّما يعتمد على مايقرّره المالك، ولذلك ليس للقيم في حد ذاتها معنى عند تجريدها عن إرادة المالك.

= أهل السُّنَّة، وانما يقول به المبتدعة اعني التحسين والتقبيح بالعقل. . . " وفي ج2، ص132: "العقل لايحسن ولايقبح".

ظ: أصول السرخسي، ج2، ص65، "إن الحسن مطلقاً ماحسنهُ الشرع والقبح ما قبحهُ الشرع".

(1) محمد: العقل والبيان، ص20.

3 - **العدلية ونظرية التكليف**

إنَّ الحقوق في طرف هي ذاتها عبارة عن واجبات في الطرف الآخر، والعكس بالعكس صحيح، وبعبارة أخرى إنَّ كل واجب إلهي يعني في ذات الوقت حقاً إنسانياً، وبالعكس، فإنَّ الواجب الإنساني هو في حد ذاته حق إلهي. وبحسب هذا المنطق هناك واجبات عقلية تُفرض على المكلِف، وهي لاتخرج عن مضامين الحسن والقبح من دون أنْ يكون لها معنى تكليفي. كما أنَّ هناك واجبات عقلية أخرى تفرض على دائرة المكلَف وهنا يمتزج التكليف والحسن والقبح. فطالما أنَّ الله تعالى أختار التكليف منهجاً للحياة، فذلك يستلزم خطوات معيارية تصحح العمليّة التكليفة وتجعلها سائرة في الطريق المرسوم. وهي كما يأتي:

1 - **واجبات المكلّف والشروط الواجب توفّرها فيه:**

أ - شرط العدل[1]: يمكن القول إنَّ العدل هو أساس سائر الواجبات العقلية الخاصة بالمكلِف، فمن حيث عدله ينشأ عدد من القواعد الحقوقية المراعية لطبيعة ماعليه التكليف، مثل الإعلام والتمكين والإقدار والثواب والعقاب وغير ذلك. ويقصد بعدل الله إنَّ الله لايفعل القبيح ولا يُخِل بما يجب عليه، فالعدل بهذا أصل مقوّم ولا يتقوّم بغيره، وهو كالتوحيد في أصالته، إنَّ ضمان حفظ العدل ناتج عن التوحيد لاعتبارات الغنى وعدم الحاجة، رغم القدرة والمشيئة المطلقة وللعدل تفريعات كثيرة مثل التي تجمعها قاعدة اللطف، فعليها معوّل معرفة الواجبات، فنظرية اللطف والصلاح تعتمد على قاعدة العدل، كما تتفرع عنها قواعد ومسائل عديدة، أبرزها مسألة النبوة ومايترتب عليها من العصمة والإمامة، على اعتبارهما نوعاً من اللطف، واللطف واجب، فالنبوة واجبة بالتبع. ويُقصد باللطف إنّه "عبارة عمّا يدعو إلى فعل الواجب ويصرف عن القبيح"[2].

---

(1) الشريف المرتضى: رسالة العلم والعمل، امالي المرتضى، مكتبة المرعشي النجفي، 1403هـ، ج1، ص103؛ ظ: الهمداني، القاضي عبد الجبار: المجموع المحيط بالتكليف في العقائد، تح: عمر السيد عزمي، مراجعة أحمد فؤاد الاهواني، المؤسسة المصرية للتأليف والانباء والنشر، ج1، ص21 -22.

(2) ظ: الطوسي، محمد بن الحسن: تمهيد الأصول في علم الكلام، انتشارات =

وقد سميّ توفيقاً أو عصمة، فإذا كان داعياً إلى فعل الطاعة سميّ توفيقاً، وإذا كان يدعو إلى غرض اجتناب القبيح سميّ عصمة[1]. وواضح إنَّ اللطف بهذا المعنى له غرض في التكليف؛ لأنَّه يعزز الداعي لفعل الواجب والصرف عن القبيح، بعد جعل التكليف[2].

ب - **الإعلام**: يقف شرط الإعلام على رأس شروط التكليف المناطة بحق المكلَف على المكلِف، من لم يحصل الإعلام لم يحصل اللطف والعدل إذ لا بدّ أنْ يعلم المكلف ما يكلّف به، والإعلام عند القاضي عبد الجبار ليس حتماً ان يكون بالخطاب أو ورود السمع، بل أنّه يكون بطريقين: أحدهما خلق العلم الضروري في الإنسان بصيغة الأفعال المكلف بها كما هو الأمر في أصول الأخلاق ومبادئ العقل كقبح القبيح وحسن الحسن وبمبدأ التناقض، وتعريف العلم الضروري هو "ما لا يمكن نفيه عن النفس بوجه من الوجوه"، وثانيهما نصب الدلالة العقليّة أو السمعيّة ليستدل بها المكلف بواسطتها... ويدخل في الدلالة خطاب الله تعالى من نوع الأدلة السمعيّة[3].

ويُعد العلم الضروري مقدماً على التكليف، ويجري مجرى التمكين والإقدار واللطف، حيث لايتم التكليف إلّا بهذه الأمور جميعاً.

جـ - إنَّ تمكين الأقدار أيضاً مما لاغنى عنه فبدونه يصبح المكلف مجبراً

= دانشكاه طهران، 1362هـ، ص208، المفيد، محمد بن النعمان (ت413): النكت الاعتقادية، دار المفيد، بيروت، ط2، 1414هـ، 1993م، ص37. الهمداني: المغني في ابواب التوحيد والعدل، تح: أبو العلا عفيفي، مراجعة: إبراهيم مدكور، اشراف: طه حسين، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، ج13، ص93؛ الهمداني، القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، دار الشروق، ط1، 1407هـ-1987م؛ الحلي، يوسف بن المطهر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مؤسسة الاعلمي، بيروت، ط1، 1979م، ص35، السيوري، المقداد: ارشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، قم، 1405هـ، ص276.

(1) الطوسي: تمهيد الأصول، ص208، ؛ السيوري: ارشاد الطالبين، ص277.

(2) ظ: محمد، يحيى: العقل والبيان، م. س، ص33.

(3) عثمان، عبد الكريم: نظرية التكليف، م.س، ص19 -20. كذلك: يحيى، محمد، العقل والبيان، ص38.

لايقوى على التكليف وهو ما يتنافى مع مبادئ التكليف من اللطف والعدل. وهنا تصحح مسألة القضاء والقدر لدى أصحاب (الحق الذاتي) بنفي كل من الإلجاء في الفعل والجبر في العملية التكليفية، وأن للإنسان قدرة مخلوقة من قبل الله تعالى لاتبعث على الالجاء في الفعل، فالإنسان حر في إرادته وإختياره ليستقيم بذلك التكليف وما يترتب عليه من الجزاء في الثواب والعقاب، ولولاه ماصح التكليف ولا الأمر ولا النهي ولبطلت الرسالات والجزاء من الثواب والعقاب ولإنتفت حجة الله على العباد[1].

ويشترط في المكلَّف شروط -كما ذكرها القاضي عبد الجبار- هي:

1 - "القدرة على فعل ماكلّف به أو تركه، وزوال المانع وزوال الإلجاء حتى يثبت الاختيار الذي هو شرط الفعل.

2- وجود الآلات التي يحتاج إليها الفعل، ويعتبر هذا من كمال القدرة.

3- إنَّ يكون المكلَّف عالماً بما كلّف به أو متمكناً من العلم به حتى يتهيأ له أنْ يفعــل أو يترك[2].

"وهنا يتساءل المرء، إلّا يجب اشتراط قبول المكلف للتكليف حتى يصح - خاصةً وأن في التكليف مشقة وبعداً عما تشتهيه النفس وقرباً مما تكرة؟ إنَّ القاضي لايعتبر مثل هذا القبول شرطاً لأنَّ المكلف سواء قبل أو ردّ أو أساء الإختيار، فإنَّ التكليف واقع، وذلك لأنَّ الثواب الذي يعرض المكلف له بالتكليف من المنزلة بحيث لا يمكن أنْ يتصور من عاقــل ردّه"[3].

---

(1) عثمان، عبد الكريم، نظرية التكليف، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1391هـ-1971م، ص20- 21، ظ: الصدوق، الاعتقادات في دين الإمامية، ص28، باب الاعتقاد في التكليف، باب الاعتقاد في نفي الجبر والتفويض، باب الاعتقاد في الارادة والمشيئة؛ ظ كذلك: الاشعري، الإبانة في أصول الديانة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1405هـ-1985م، ص163، 181، 201، 222، 232، الشهرستاني: الملل والنحل، م. س، ج1.ص 108؛ والغزالي: إحياء علوم الدين، ج1، ص90، (الارادة (لله تعالى) وإنه تعالى مريد .. فلا يجري في الملك والملكوت .. خير أو شر نفع أو ضر ايمان أو كفر .. طاعة أو عصيان الا بقضائهِ وقدرته ورحمته ومشيئته).

(2) عثمان: نظرية التكليف، ص22.

(3) عثمان: نظرية التكليف، ص22 -23.

"وقد استقر التكليف بالعلوم على الأقسام التالية:

1 - العلم بالمكلِّف وتوحيده.

2 - العلم بعدله وحكمته.

3 - العلم بالثواب والعقاب ووجوبهما.

4 - العلم بالأفعال التي كلفها المرء فعلاً وتركاً لأنّها هي المطلوب بالتكليف.

والعلوم الثلاثة الأولى مقدمة للقسم الأخير الذي هو الغاية من التكليف. وإنَّ العلم الأخيرإنّما يصير لطفاً في فعل الواجب وتجنب القبيح، واللطف متى كان من فعل المكلّف جرى مجرى دفع الضرر عن النفس، فيلزم تحصيله لنفسه، حيث إنَّ العلم باستحقاق الثواب على الفعل الواجب يدعو إلى فعله، وكذا أنَّ العلم بالعقاب على الفعل القبيح يدعو إلى تركه وتجنبه، وكل ذلك لايتم إلّا بمعرفة الله، وبالتالي كانت هذه المعرفة لطفاً لأنّها تبعث على فعل ذلك الواجب، وتدعو إلى ترك القبيح. "فالمعرفة بالله لها غرض في التكليف من الفعل والإجتناب، فالعلم بالمسألة الإلهيّة واجب لوجوب العلم بتلك الأفعال، وبالتالي يتضح بأنَّ نظرية اللطف مثلما تنطبق بما يجب على المكلِّف، فإنّها تنطبق على المكلّف، وهي في جميع هذه الأحوال مستمدة من فكرة الحق الذاتي"[(1)].

المطلب الثاني

أسس المسألة الدينيّة

يتوقف إثبات التكليف وبالتالي الفقه على إثبات المسألة الدينيّة، ومن هنا سيدرس البحث إثبات المسألة الدينيّة.

أ - في المدرسة العقليّة

يتوقف إثباتها على عدد من قضايا العقل، كما يصورها أصحاب المدرسة العقليّة، وأهم مسألة في إثبات المسألة الإلهيّة، حيث نجد أنَّ المنطقيّن الحق

(1) محمد، يحيى: ص25، ومابعدها.

الذاتي وحق الملكية، قد قدما أدلة مشتركة قائمة على مفاهيم الجسم والعرض والجوهر والحدوث وما إليها، ففيما يتعلق بإثبات وجود الله، قدم أصحاب الدائرة العقلية عدداً من الأدلة أهمها ما يطلق عليه دليل الحدوث، والحدوث لا بّد له من محدث وهو الله، إذ لا يمكن أنْ يتسلسل الأمر إلى غير نهاية[1]. وعلى إثبات مسألة التوحيد، اعتمد العقليون على دليل التمانع، وخلاصته هو أنَّه لو افترضنا وجود إلهين، أراد أحدهما خلق إنسان، وأراد الآخر عدم خلقه، ففي هذه الحالة إمّا أنْ يتحقق المراد، وإمّا أنْ لا يتحققا، وإمّا أنْ يتحقق أحدهما، فالافتراض الأول مستحيل لأنّه يعني التناقض، والثاني مستحيل أيضاً لأنّه يعني الوسط المرفوع، وإمّا أنْ يتحقق الأخير فهو الصحيح وبه تثبت الألوهية، وهو معنى قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[2][3]. كما أنَّ وحدة النظام تدّل على وحدة المصدر، فلو كان هناك أكثر من آله لكنا نجد آثار الاختلاف في الخلق، أو فساده، |أو اضطرابه.

إنَّ معرفة الله، إنّما تتحقق بشكلها الطبيعي عبر قضية وجوب النظر العقلي ثم بالسمع، وبالتالي فإنَّ إثبات المسألة الدينيّة متوقف على قاعدة الحسن والقبح. لذلك قال بعض اتباع هذا المنطق: إنَّ عزل الفعل عن إدراك الحسن والقبح يوجب هدم أساس إثبات الصانع، ويلزم عنه إفحام الأنبياء، وبالتالي يوجب هدم أصل الشريعة[4].

كما يتوقف إثبات المسألة الدينيّة على العديد من الواجبات والشروط العقلية، التي تجمعها نظرية اللطف، منها: إثبات وجوب البعثة وعصمة الأنبياء والأئمة لدى الإماميّة.

---

(1) ظ: في دليل الحدوث: الباقلاني: التمهيد، ص22 - 23، شرح الأصول الخمسة، ص94، والنكت الأعتقادية، ص5 -6، ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة، تح: محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، ص140.

(2) سورة الأنبياء: الآية 22.

(3) الأشعري، أبو الحسن: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، مطبعة مصر، 1955م، ص20-21، الباقلاني: تمهيد الاوائل وتلخيص الدلائل، ص25.

(4) الكاظمي، محمد علي: فوائد الأصول من افادات الميرزا محمد حسين النائيني: ضياء الدين العراقي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ت، ج3، ص59.

إثبات وجوب البعثة: لمنطق الحق الذاتي عدد من المبررات التي تؤكد وجوب البعثة للأنبياء على الله تعالى، تبعاً لنظرية اللطف، ذكر الشيخ الطوسي ذلك بقوله: (الذي يدل على حسن بعثة الرسل فهو ما يؤدونه إلينا من المصالح والألطاف، لأنَّه لا يمنع أنْ يعلم الله تعالى أنَّ في أفعال المكلف ما إذا دعاه إلى فعل القبيح والإخلال بالواجب، فيجب إعلامه ذلك، لأنَّ الأول لطف له والثاني مفسدة، ويجب عليه تعالى إزاحة علته في التكليف في فعل اللطف، ولا يمكن إعلام المكلف ذلك إلّا بأنْ يبعث إليه نبياً يعلمه ذلك، ولا يحسن خلق العلم ضرورة بذلك لأنَّ التكليف يمنع منه، فلم يبقَ بعد ذلك إلّا بعثة الرسول ليعرفه ذلك، وهذا الوجه الذي نقول إنَّه متى حسنت بعثة الأنبياء وجبت، فلا ينفصل الحسن من الوجوب، وإنَّما قلنا لا يمكن العلم بهذه الألطاف ضرورة، لأنّا قد بينا بأنَّ العلم بالله تعالى إنَّما يكون لطفاً إذا كان كسباً، وإنْ كان ضرورة لا يكون لطفاً)[1].

بهذا المعنى تكون التكاليف السمعيّة ألطافاً للتكاليف العقليّة، وشبيه بذلك ما أكدّه القاضي الهمداني حول تحديد وجوب لطف النبوة بما تقرر لدى العقل من أنَّ الأفعال يدعو بعضها إلى بعض، ويصرف بعضها عن البعض (فإذا عَلِمَ الله أنَّ فعل المكلف ما إذا تمسك به كان أقرب إلى فعل الواجبات، أو أنَّه يكون فاعلاً لها لا محالة، ولم يكن في قوة العقول ما يمكن معه الوقوف على تفاصيله، فلا بّد من حكمة أنْ يبعث إليهم من يعرفهم به، وبعبارة أخرى أنَّ ما يحصل للمكلفيّن من الصلاح في بعض أفعالهم التي لا يمكنهم أن يقفوا عليها بعقولهم فلا بّد من أنْ يزيح الله علتهم بالبيان ونصب الأدلة، كما لا بّد فيما هو لطف من فعله تعالى أن يفعله، فإذا لم يكن بضرورة العقل مدخل في معرفة ذلك، ولا لأدلة العقول والنظر مجال، فلا بّد من طريقة أخرى يعلمهم الله بواسطتها، وهذه هي طريقة السمع والنبوة)[2]. وأكّد القاضي أيضاً أنَّ سبب

---

(1) الطوسي، محمد بن الحسن: تمهيد الأصول في علم الكلام، انتشارات دانشكاه طهران، 1362هـ، ص313، كذلك ظ: محمد، يحيى: العقل والبيان ص227.

(2) القاضي، عبد الجبار: نظرية التكليف، ص94 - 95، شرح الأصول الخمسة، ص564.

وجوب البعثة هو أنَّ فيها وجوها تحسن عليها.

وقدم القاضي شرحاً وتفصيلاً حول وجوب البعثة، فذكر ثلاثة أحوال:

1) (فإمّا أنْ يكون من المعلوم من حالهم - أي حال المكلفين - التمسك بسائر ما كلفوه عقلاً، سواء تمسكوا بما أنزل عن طريق النبوة أو لم يتمسكو به، ومثل هذا المكلف لا تجب بعثة الرسول له لتأكيد ما يستملك به الأمور العقلية، ولكنها واجبة لما يتصل بالتكليف السمعي.

2) أنْ يكون المعلوم من حالهم أنَّهم لا يتمسكون بما في عقولهم أو بعضها، وهؤلاء لا تؤثر البعثة في حالهم من حيث أداؤهم الواجبات العقلية، ولذلك لا تجب بعثة الرسول إليهم عقلاً، ولكنها تجب سمعاً لإقامة الحجة، ومعرفة التكليف السمعي.

3) وأخيراً فإنَّ هناك من المعلوم من حاله أنَّه إذا تمسك ببعض الشرائع صلح في بعض ما كلفه به شرعاً وعقلاً واختار الواجب، ولولاه كان لا يختاره، وهذا النوع هو الذي تحسن البعثة له وتجب شرعاً وعقلاً، وإذن فإنَّ النبوة تجب للمكلفين جميعاً، وإنْ اختلفت سبل وجوبها لهم)[1].

وبذلك نصل إلى نتيجة مستخلصة هو أنَّ سبب بعثة الأنبياء يعود إلى كونها لطفاًبحثّها على الواجبات ومنها الواجبات العقلية وتفصيلها لما يجمله العقل من تكاليف وجوب ونهي، كما أنَّ تعيين هذا الوجوب يستند إلى ملاحظة جهات الحسن فيها.

ومن الناحية العقلية الصرفة تظل مسألة البعثة مرجحة تبعاً لقضايا الإحتمال حيث من مصلحة الناس أنْ يأتيهم الأنبياء لحثهم إلى الفعل الحسن وتجنب القبيح، وأنْ يطمئنوا إلى أنَّ ما يفعلونه من خير وما يصحبهم من شر لا يذهب سدى، فمثل ذلك لا يتحقق بقوة أخرى أفضل من النبوة، أمّا إثباتها فيعتمد على دراسة الواقع الخاص بمدعي النبوة وفقاً للقرائن الإستقرائية وحسابات الإحتمال[2]

---

(1) نظرية التكليف، ص95 - 96.

(2) كالذي تناوله الشهيد الصدر في كتابه (المرسل والرسول والرسالة) إذ لو ثبتت =

ب - الأسس في مدرسة (حق الملكية):

في منطق حق الملكية لا وجود لواجبات عقلية مفترضة سلفاً، ما دام كل واجب تكليفي مبعثه من المالك الحقيقي لا غير، مما يعني أنَّه لا بدّ من إذن شرعي لتبرير الواجبات على المكلف، لأنَّه يمتلك سلطة الواجبات بإطلاق من دون أنْ تعلو عليه سلطة أخرى كما هو واضح وهذا يعني أنَّ المسألة الدينيّة لا يمكنها أنْ تتأسس على القضايا المعيارية، فأي تأسيس لها على هذه القضايا يفضي إلى التناقض والصدام مع الأصل المفترض[1].

ففي منطق الحق الذاتي يعتمد على قاعدة العدل ومشتقاتها فيما يخص المكلَّف، وعلى وجوب النظر العقلي فيما يخص المكلَّف في إثبات المسألة الدينيّة كبعثة الأنبياء وما إليها، أمّا في منطق حق الملكية فأنَّه من المقرر لدى هذا المنطق فان إثبات المسألة الدينيّة يستند أساساً إلى نظرية (الكلام الإلهي). إذ تشكل هذه النظرية المناط الذي يربط القضايا العقلية بالدينيّة، كالذي يوضحه نص الإمام الغزالي: (إنَّ المعلوم بدليل العقل من دون الشرع فهو حدوث العلم ووجود المحدث وقدرته وعلمه وإرادته، فإنَّ كل ذلك ما لم يثبت، لم يثبت بالشرع، إذ الشرع يبنى على الكلام فإنَّ لم يثبت كلام النفس لم يثبت الشرع، فكل ما يتقدم في الرتبة على كلام النفس يستحيل إثباته بكلام النفس وما يستند إليه، ونفس الكلام أيضاً في ما اخترناه لا يمكن إثباته بالشرع)[2].

وهذا يعني تأسيس المسألة الدينيّة - عندهم - عبر العقل النظري، إذ لا مجال للعقل العملي كالذي يفيده منطق الحق الذاتي، أي لا يمكن القول بنظرية اللطف والوجوب العقلي على المكلف، لكن قد تثار مشكلة بهذا الصدد، وهي أنَّ عدم أخذ اعتبارات الوجوب السابقة أنْ يفضي إلى جواز اتصاف الإخبار

= جزئية واحدة موجبة، لدل ذلك على صدق القضية على النحو الكلي، ظ:الصدر: المرسل والرسول والرسالة، الفتاوى الواضحة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1412هـ-1992م، ص21 وما بعدها.

(1) ظ: محمد: العقل والبيان، ص231.

(2) الغزالي، الاقتصاد في الأعتقاد، تح: فوزي الجبر، دار الحكمة، ط1، دمشق، 1415هـ - 1994م، ص184.

الإلهي بالكذب والخداع، وهو ما ينفيه أصحاب هذا الاتجاه اعتماداً على العقل النظري، إذ عدّوا كلام الله كلاماً نفسيّاً ثابتاً صادقاً يستحيل عليه الكذب. فالصدق والكلام من الصفات الذاتية للمكلّف[1].

وتبرير هذه المقولة يستند إلى قولهم بأنّه لما كان الصدق من صفات الله تعالى، وأنَّ الكذب نقص، فأنَّ النقص محال عليه. وهم وإنْ جوزوا الكذب في مواضع مختلفة، إلّا أنَّهم جوزوه لأغراض صحيحة من وجود ضرورة وحاجة، والله تعالى منّزه عن الضرورة والأغراض والمصالح[2].

ولكن هذه المسألة تواجه مشاكل عدّة هي[3]:

1 - إنَّ استخدام العقل النظري لتبرير نفي الكذب الإلهي يمكن أنْ يثير مشكلة حول صلاحيات هذا العقل، فماذا لو أنَّ المالك يمنعنا من استخدام هذا العقل؟ وقد يجاب على ذلك بأنَّه لا دليل على هذا المدعى، لكن صحيح أيضاً أنَّه لا دليل على العكس، إذ ما الدليل على جواز استخدام العقل قبل ورود الشرع وقيام المسألة الدينيّة؟ فلو اعتمدنا على المرجعية الدينيّة في جواز استخدام العقل، لوقعنا في الدور، إذ كيف نعلم حجية هذا الاستخدام من غير إثبات المسألة الدينيّة، وأنَّ إثبات هذه المسألة موكول إلى عدم ممانعة المالك في "استخدام العقل، والعلم بعدم الممانعة لا يعرف إلّا من حيث ثبوت المسألة الدينيّة، وهكذا تقع في الدور والتسلسل.

2 - لا يوجد لدى العقل ما يدل على استحالة الكذب في الإخبار الإلهي، لأنَّ القدرة حاصلة والإختيار ممكن، فهذا يجعل الصدق والكذب أمرين ممكنين. وإنَّ حتمية أحدهما لا تكون إلّا على ضوء الفهم الوجودي.

---

(1) الأشعري، أبو الحسن: اللمع، ، ص90 - 118، الباقلاني: التمهيد، تصحيح الأب ريتشارد يوسف اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت، 1957م، ص343؛ الرازي، فخر الدين: محصل افكار المتقدمين والمتأخرين، وبذيله تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي، تح: عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، ط1، 1404هـ - 1984م، تلخيص المحصل انتشارات مؤسسة مطالعات إسلامي، ص267.

(2) اليافعي، عبدالله بن اسعد: مرهم العلل المعضلة في رفع الشُبه والرد على المعتزلة، دار الجيل، بيروت، ط1، 1412هـ 1992م، ، ص91-92.

(3) نقلت باختصار من محمد: العقل والبيان، ص232 - 234.

3 - ومع سلامة حتمية صدق الإخبار الإلهي، تظل هناك مشكلة أخرى تتعلق بالصدق البشري، إذ كيف يمكن التأكد من صدق الناس الذين ينقلون كلام الله تحت عنوان النبوة؟ فقد تكون دعوى النبوة كاذبة. خاصة وأنَّ أصحاب هذا المنطق (حق الملكية) يرون أنَّ أفعال الناس هي أفعال إلهيّة، وأنَّ كل شيء يعود إليه بحكم العادة، فما المانع من أنْ يظهر الله المعجزات على يد الكذابين؟ وإنْ كانت عادة الله قد جرت على أنْ لا يظهر المعجز على يد الكذابين، ونحن لم نطلع على الغيب ولم نعرف إنْ كان قد أجراها سابقاً على يد كذابين أم لا؟ يقولون: إستحالة ظهور المعجزة عند دعوى الكاذب؛ باعتبارها تتضمن تصديقاً. وحقيقة الأمر أنّه لا توجد إستحالة عقليّة فيما ذكر، لكن القائلين بذلك اضطروا لهذا القول لأنّهم لا يملكون دليلاً آخر يمكنهم به إثبات المسألة الدينيّة، مثلما ألجأتهم الضرورة إلى اعتبار الكلام الإلهي صادقاً صدقاً محتماً. وكل ذلك يتأتى مع الاعتبارات المعيارية لهذه القضايا، وقد ظهر من أصحاب هذا الاتجاه من ناقض نفسه، فجمع بين الأخذ بنظرية التقبيح والتحسين الشرعيين، وبين الأعتقاد بوجوب عصمة الأنبياء عقلاً في الحالة التي لا تناقض فيها مدلول المعجزة، وهي عبارة عن صدقهم فيما يبلغون[1].

4 - فضلاً عن ذلك فإنَّ منطق حق الملكية يغيب مدلول المعجزة عن معناها، ذلك أنَّه إذا كانت السببية عبارة عن عادة إلهيّة تتضمن الخلق المستمر للأعراض، وأنَّه لا يوجد تأثير لبعض الأشياء في البعض الآخر، بل الله هو المؤثر المباشر، فذلك يجعل من المعجزة فعلاً لا يختلف نوعا عن سائر الأفعال الإلهيّة الأخرى، فليس هناك خرق لقوانين الطبيعة، ولا إيقاف لتأثير بعض القوى على البعض الآخر، إنَّما الموجود هو أفعال نتوهم أنَّها جاءت خارقة للقوانين، وإلّافالكل عبارة عن فعل الله المباشر، وكل شيء جائز الحصول، وبالتالي فإنَّ مقولة (لا فاعل في الوجود إلّا الله) كما يقرّها هذا المنطق ولا تبرر لنا المعجزات بمعناها الخارق، ومن ثم لا تبرر هدف دعوى النبوة.

(1) الجويني، امام الحرمين: الارشاد، مكتبة الخانجي، مصر، د ت، د ط، ص356.

وأخيراً أنَّ هذا المنطق حينما ينفي عقلية الحسن والقبح فإنَّ أصحابه يدركون إستحالة إثبات الصدقين الخاصين بالأدلة والنبوة، أيّ أنَّه يفضي بالنتيجة إلى عدم إمكان تأسيس المسألة الدينيّة برمتها، ومن ثم عدم إثبات صحة ما يخبرنا التشريع الديني بقبح الكذب والخداع، إذ قد يكون ذلك من الكذب المتعلق بالكلام الإلهي، أو الكذب المتعلق بالنبوة، فلأجل الفرار من مثل هذه اللوازم الفاسدة عدّوا الصدق من الأمور الحتميّة في الكلام الإلهي، بالرغم من أنَّ التسليم بالصفة الذاتية للكلام الإلهي لا يستلزم ضرورة الإتصاف بالصدق من دون الكذب.

ج - حق الملكية وعلاقة التكليف:

إنَّ العلاقة بين المكلّف والمكلَّف في هذه الدائرة يختلف تماماً عمّا وجدناه في الدائرة الأولى (الحق الذاتي)، حيث هناك تكافؤ في الحقوق والواجبات بين طرفي العلاقة التكليفية، فما دام في دائرة حق الملكية انفراد في الملك فهناك واجب في الطرف المقابل، بقدر ما للملكية من سلطة وحقوق من غير عكس. إذ تتحدد الحقوق في طرف والواجبات في طرف آخر.

فإذا كانت نظرية الحق الذاتي تعيّن على كل طرف حقوق وواجبات بحسب ماتفرضه شروط نظرية التكليف شبيه بما عليه صيغة التعاقد بين المتعاقدين من البشر. فإنَّه على العكس فيما يخص منطق حق الملكية، فالحق مشروط ومقيّد بالملكية. إذ تتجه العملية مع (حق الملكية) باتجاه واحد إطلاقي ليس فيه نمط التعاقد ولا صيغ الشروط والقيود، إذ كل ما تحكم به السلطة الإلهيّة يعد حقاً، فبالرغم من أنَّ تحديد الحق هو تحديد مقيد في الأصل، إلّا أنَّ نتائج هذا التحديد هي نتائج تتعالى عن التقييد والاشراط.

إنَّ العقل العملي هو غير العقل النظري لدى هذا المنطق، فالاتجاه الذي يسير فيه العقل النظري ليس الاتجاه نفسه الذي يسير فيه العقل العملي، نتائج الأول مقبولة خلافاً للآخر (العقل العملي)، لأنّ نتائج الأخير تطعن في أصل الفكرة التي يبنى العقل منطقه عليها، وهو حق الملكية، وبالتالي فقد وضع العقل مبدأ تخليه عن الميدان لوجود هذه الفكرة.

وبصورة عامه إنَّ الفهم الذي يقيمه منطق الحق الذاتي للحقوق والواجبات بين طرفي العلاقة التكليفية هو فهم قائم على العرف العقلائي الإنساني بما يتضمن من علاقة بين السيد وعبده. وليس الأمر كذلك مع الفهم المبني على منطق حق الملكية، فالحقوق والواجبات لدى الأخير لا تقوم على الاعتبار السابق، لأنَّ الصلة بين السيد وعبده لاتتضمن الملكية الحقيقية، وبالتالي لا يوجد شاهد يمكن أنْ تطبق عليه العلاقة التكليفية بين الخالق والمخلوق، فليس هناك غير مالك واحد حقيقي هو الله. لذلك فإنَّ هذه النظرية غير مقتبسة من العرف العقلائي، ولا مقتبسة مما يدل فيه الشاهد على الغائب، خلافاً لما عليه المنطق السابق[1].

إنَّ مآل التكليف حسب حق الملكية عائد إلى السمع من دون العقل، وأنَّ العقل بذاته لا يدّل على تحسين شيء ولا تقبيحه، وأنَّه لا حظر ولا إباحة حتى يرد السمع فيه[2].

د - مناقشة منطق حق الملكية:

1 - إنَّ البديهية الأوليّة لكلا المنطقين (الحق الذاتي) و(حق الملكيّة) لا يمكن الإعتراض عليها لكونها من الأمور المجردّة. لكن لا يمنع من الإعتراض على النتائج المترتبة على تلك البداهة. إنّ الإعتراض على مقدمات القضايا الإستدلاليّة يفضي إلى تخطئة النتائج المترتبة عليها؛ ولكن لو اعترضنا على النتائج المترتبة أدى إلى عدم قبول المقدمات التي استلزمتها، خاصة ونحن نتحدث عن قضايا اللزوم بين النتائج والمقدمات. إنَّ هناك عدّة قضايا ترتبت على القول بحق الملكية، وأنَّ منها ما يعد من اللوازم الثابتة بحيث إنَّ أيَّ تغيير لها يفضي إلى التعارض مع البداهة الأوليّة. فالقول بجواز تكليف ما لا يطاق -مثلاً-

(1) محمد يحيى: الأصول المولّدة، ص22، موقعهُ على الانترنت، ظ: محمد: العقل والبيان، ص63 وص233 - 235.

(2) الزركشي: البحر المحيط، ج1، ص429. ظ: الجويني، امام الحرمين: الارشاد، نشر مكتبة الخانجي، مصر، ص258، "المعني بالحسن ماورد الشارع بالثناء علي فاعله والمراد بالقبيح ماورد الذم بذم فاعله ".

هو أمر مترتب على التسليم بالبداهة الأولية لحق الملكية، لكنه في الوقت ذاته يؤدي إلى ابطال الشروط المنطقية للتكليف، إذ يصبح التكليف اسماً بلا مسمى، وصورة بلا معنى. فهو جبر تام ليس فيه مايترتب عليه من حق الثواب والعقاب.

2 - كذلك يؤدي القول بالبداهة الأولى لحق الملكية فأنّها ستؤدي إلى كون العدالة الإلهيّة عدالة صورية، إذ لافرق فيها بين أنْ ينعم الله المطيعين في الجنة ويعذب المسيئين في النار من جهة، وبين أنْ يفعل العكس بهم من جهة أخرى، وتبرير ذلك أنّها لازمة عن التوحيد لزوماً ذاتياً، فالعدل منشق من التوحيد تبعاً لحق الملكية، خلافاً للعدل الذي يراه منطق الحق الذاتي[1].

ولكن النصوص القرآنية تتحدث عن غير هذا الشكل الذي رسمه حق الملكيّة للعدالة الإلهيّة، كما في قوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ۖ وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا ۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِٱلْحَقِّ ۗ وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَٰلَمِينَ﴾[3] وقوله تعالى ﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾[4].

وتدل هذه النصوص إن الله تعالى لم يرد ظلماً للناس، فلو أراد ذلك لما استحال عليه. لانه ممكن.

3 - كما يلاحظ أنَّه ليس في نظرية حق الملكية ما يبرر الحقوق الإنسانيّة، خلافاً لنظرية الحق الذاتي، الأمر الذي يثير اعتراضاً على أولئك الذين ينتمون إلى هذا المنطق من (الأشاعرة) ويرفعون (شعارات حقوق الإنسان في الإسلام) فلا يمكن الذي يدعو إليه بعض المعاصرين من المفكرين الذين ينتمون لهذه المدرسة، لأنَّ الحقوق في الفكر الأشعري ليست حقوقاً بالمعنى الحقيقي لهذه اللفظة، وإنّما هي تفضّل ومنه من الخالق على المخلوق. وهذا الإشكال نفسه ينطبق على الذين يقولون بمقاصد الشريعة وهم ينتمون للفكر الأشعري، علماً أنّ الأشاعرة هم أرل من دعا إلى القول بالمقاصد، لكن هذا القول لايتسق والقول

---

(1) ظ: محمد، العقل والبيان، م. س، ص95.
(2) الأنبياء: 47.
(3) آل عمران: 108.
(4) الانفال: 51.

بالبداهة الأولية لحق الملكية. فهم من جانب عدّوا تلك المقاصد تعبدية لاتختلف مع سائر التعبديات الاخرى طبقاً لنظرية الحسن والقبح الشرعيين، في حين ميّزوا من جانب آخر بين الأحكام التعبدية التي لايدرك معناها وبين الأحكام المصلحية المدركة بالعقل، وسلموا لهذا الأخير صلاحية تقدير التفاوت بين المصالح واختلاف رتبها وأنواعها وما يرجع إليها من أحكام، فإذا كان العقل قادراً على إدراك التفاوت بين المصالح وأنواعها فكيف لا يكون قادراً على إدراك ما هو مصلحة حقيقية عن غيرها ؟

ولذا سنصل إلى نتيجة مفادها إن القضايا المترتبة على حق الملكية لاتتسق مع نظرية التكليف التي تُعد أولى الحقائق الأصيلة للخطاب الإلهي[1]. إذ من دون هذه النظرية يصبح الخطاب الديني غامضاً وفاقداً لمعناه. وهذا يعني أنّ القول بنظرية التكليف يفضي إلى إبطال الأصل المتمثل بحق الملكية، مثلما أنَّ الإعتماد على منطق حق الملكيّة لايبقي نظرية التكليف - ومن ثم الخطاب الإلهي -أي شيء يذكر.[2]

وتوجد جماعة من أصحاب هذا المنطق انقلبوا على الأصل الذي اعتمدوه، فاعترفوا بالواجبات العقليّة[3].

---

(1) محمد، يحيى: فهم الدين والواقع، دار الهادي، بيروت، ط1، 2005م، ص145.

(2) محمد، يحيى: العقل والبيان، ص96-97

(3) يوجد من أصحاب منطق حق الملكية من رجع إلى القول بالواجبات العقلية، وان الخطاب الإلهي أمضى مافي العقول من تلك الواجبات، ومنهم القفال الشاشي؛ وأبو بكر الصيرفي: الدلائل والاعلام؛ وأبو بكر الفارسي والقاضي أبو حامد؛ وأبو العباس (ادب الجدل) ابن القاص، وأبو عبيدالله الزبيري وأبو علي السقطي بن االقطان، وأبو علي بن ابي هريرة ومن المتأخرين: الحليمي وغيره، البحر المحيط، فقرة 86.

المبحث الثاني

الأساس الاستخلافي وأسس أخرى

هناك عدّة نظريات يمكن أنْ تفسّر الأساس الفكري للتكليف الفقهي منها :

المطلب الأول

نظرية الاستخلاف

يمكن النظر إلى الأساس العقدي الكلامي للفقه إلى أنْ نجعل من نظرية الأستخلاف قاعدة له، فهي جامعة لأصلين هاميّن على مستوى الإعتقاد والسلوك، وهما الإيمان بالله الواحد والعمل الصالح. فهي نظرية تستقطب عدداً من القضايا، حيث هدفها بناء الإنسان الصالح، وفقاً لمنظومة القيم، وذلك عبر الإطلاع على التجارب البشرية، فافتراض وجود التعاليم القرآنيّة هو العمل على وصول الإنسان إلى الصلاح، والحديث عن الإنسان الصالح لا يتعلق بالجانب الفردي للإنسان انما يتعلق الأمر بالإمكانات الواقعيّة لدى عدد كبير من الأفراد والشرائح الاجتماعيّة التي بأستطاعتها التغيير تبعاً للمنطق الإنساني لهذا المفهوم، فضلاً عن أنْ يكون لها القدرة على التاثير الإيجابي في المجتمع تبعاً لما تحمله من قوة في المنطق والقيم. فمقومات هذا الإنسان لا تميز بين عرق وعرق آخر، ولا بين مذهب وآخر، ولا دين وآخر، ولا بين مسلم وغيره، إلّا بقدر ما يمتلك من عناصر ومقرمات الصلاح فهي ذات نزعة إنسانيّة عامة تستهدي بقوله تعالى ﴿يَتَأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾(1).

وعلى الصعيد النظري تختلف أبعاد هذا التصور مع أبعاد تصور حضارة الغرب الحديثة، حيث تنادي بضرورة أنْ يكون الإنسان حراً من دون قيود ما لم يمس حريات الآخرين، أمّا في التصور الإسلامي الفكري والعقائدي فالإنسان لا

(1) الحجرات: 13. ظ: تفسيرها، الطوسي: التبيان، جلد 9، ص352؛ الطبرسي: مجمع البيان، جلد 5، 136؛ الطباطبائي: الميزان، جلد 18، ص354.

بّد من أنْ يكون صالحاً، وأنَّ الحريّة وسيلة لا غاية دونها يعجز الإنسان الوصول إلى مبتغاه من الصلاح المنشود[1].

إنَّ هذا الفهم للدين هو فهم مقصدي له يختلف عن التصور التعبدي الذي يضفي على الوسائل والآليات الدينيّة من فقه وتشريع صفة التعبد المطلق.

إنَّ علاقة الإنسان الصالح بالمقاصد الدينيّة هي علاقة ضرورية غير قابلة للإنفكاك فلا يمكن تصور أحدهما من دون الآخر. فالغرض من الدين لا يحيد عن هذا المطلب النبيل[2].

وهذه النظرية تخلق مزاوجة جدليّة بين حقوق النيابة للإنسان والتسخير الكوني لصالحه، وبين واجبات النيابة (حقوق الله) وتكاليفها، وتحدث هذه النظرية توازناً في مناشيء العلاقة بين الإنسان وبين الله تعالى على مبدأ تكافؤ الحقوق مع الواجبات كما ونوعا وتزامنهما معاً، فهي تشكل الأساس الفلسفي للنظم الحياتية الإسلاميّة، في مجالاتها الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة[3].

وتعتمد هذه النظرية على أركان:

1 - إنَّ مفهوم الملكيّة الحقيقية للكون والحياة والإنسان هي لله تعالى، وهي ملكية حقيقية تامة، فلا يملك هذه المعطيات غير الله، وليس له حق التصرف بها عقلاً لأنَّ الله تبارك وتعالى الموجد، والإيجاد أساس الملكية[4].

2 - مفهوم التسخير: أيّ أنّ الله تعالى خلق الطبيعة وفيها خصال ذاتية لنفع الإنسان بما يتناسب مع حاجاته ورقيه، وعلى الإنسان ان يبذل

(1) ظ: محمد، يحيى الفكر الإسلامي والفهم المقصدي للدين، مجلة الحياة الطيبة، العدد 15، موقع على شبكة الإنترنت (http://www.arrasoul.org/arabic/alhayatmagazine/sabek2.asp?code=427)، ص7؛ منطق فهم الدين، فهم الدين والواقع، مدخل إلى فهم الإسلام.

(2) يحيى، محمد، فهم الدين والواقع، ص117 ومابعدها.

(3) ظ: زاهد، عبد الأمير (الدكتور): مقاربات استدلالية في الفقه المقارن، دار الضياء للطباعة، النجف، 2010م، ص47.

(4) م.ن، ص47.

جهده ليستفيد من هذه المعطيات.

ومفهوم الاستخلاف: هو نيابة الإنسان عن الخالق نيابة مشروطة بالتصرف فيَ معطيات الكون وادارتها وفقا لبرنامج الهداية الإلهيّة للناس، وأنَّ هدف التسخير هو تمكين الإنسان من عبادة الله الواحد الأحد والتحرر من عبادة المخلوقات. ويمكن أنْ تتم بصور عدّة منها: عمارة الأرض، وإقامة الحق، العدل، وتحقيق مبدأ التكريم الرباني للإنسان[1]، وهناك أدلة عقلية ونقلية تؤكد على هذه المفاهيم في نظرية الاستخلاف فهذه النظرية منتزعة من الشرع بنصوص الكتاب والسُنَّة ومن العقل أيَضا بما لا مجال فيه للشك.

نظرية حق الطاعة:

تعدّ هذه النظرية من أهم النظريات الأصولية التي ذهب إليها السيد الشهيد محمد باقر الصدر (قدس سره). وهي مفصل أساسي في التكوين المعرفي لمدرسته الأصولية. وهي نظرية قامت في مقابل نظرية "قبح العقاب بلا بيان".

ويمكن لهذه النظرية أنْ تبين الأساس الكلامي والعقائدي للفقه، على الرغم من أنَّ هذه النظرية يتمحور البحث فيها حول تحديد موقف العقل من موارد إحتمال التكليف غير المقترن بالعلم الإجمالي أو في مواد الشبهة البدوية قبل ملاحظة الترخيص أو الإحتياط الشرعيين والسؤال هو: هل يحكم العقل في هذه الحالة بلزوم الاحتياط مراعاةً منه للاحتياط أم أنَّه يحكم بالبراءة وإطلاق العنان للمكلف وعدم إستحقاقه العقاب على ارتكابه مايحتمل حرمته أو تركه ما يحتمل وجوبه، طالما أنّه لم يقم لديه بيان الواقع؟

يرجع الشهيد الصدر البحث في هذه المسألة، إلى البحث في تحديد دائرة حق طاعة المولى الحقيقي، ومدى شمولها للتكاليف المحتملة. والسبب في ذلك إنَّ (المولوية)من المقولات المشككة التي يدركها العقل عبر جملة من الملاكات من قبيل شكر المنعم، أو الخالقية، أو "المالكية"[2] ولكن حق الطاعة له

---

(1) زاهد، م.س، ص47 - 48.

(2) لاريجاني: صادق (الشيخ): قراءة نقدية لنظرية حق الطاعة، مجلة فقه أهل البيت، العدد 34 السنة التاسعة، 2004م- 1425هـ، ص215. =

مراتب، وكلما كان الملاك آكد كان حق الطاعة اوسع، فقد يفرض بعض المراتب من منعمية المنعم ولايترتب عليه حق الطاعة في خصوص التكاليف المعلومة وقد تكون مولوية المولى اوسع دائرة من ذلك، بأن كانت منعميته بدرجة يترتب عليه حق الطاعة حتى في المشكوكات والمحتملات من التكاليف[1]. ودليله على هذا المدعى مايشهد عليه الوجدان.

وفي قبال هذه النظرية توجد قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وهي قاعدة عقلية تنفي اشغال الذمة للمكلف بكل ماهو محتمل عقلاً.

والمعلوم إن الاعتماد على العقل في قضايا الفقه التي لم يرد فيها النص، هو خاصة المذهب الإمامي الذي لم يرتضِ الاخذ بموارد الرأي الظني الشائعة لدى الاتجاه عند أهل السّنة، مثل القياس والمصالح المرسلة والاستحسان وغيرها من المصادر الظنية، ولذلك فالإمامية المتقدمين عدّوا انه مالم يتم الحصول على الحجة الشرعية بالنص، فإن مآل الامر الرجوع إلى الحكم العقلي، تعويلاً على الملازمة بين حكم الشرع وحكم العقل، إذ تنص قاعدة الحسن العقلية بأن "كل مايحسن فعله عقلاً يحسن فعله شرعاً"[2] وهذا يتناسب مع منطق الحق الذاتي. ولكن من حيث الواقع الفعلي فإن الشهيد الصدر في نظرية حق الطاعة، نجدهُ قد تجاوز منطق الحق الذاتي أو الأصل العقلي فأخذ بأشغال الذمة عقلاً لكل ماهو محتمل ولكن من حيث النتيجة يتمسك بالبراءة لشرعية بسبب تسامح التشريع الإسلامي، وهذا يناقض البداهة الأوليّة للحق الذاتي التي تشترط ضرورة الإعلام[3]، وسبب ذهابه هذا ناتج عن رؤيته الفكريّة الكلاميّة للمولى تعالى. وإنْ كان هو لايذهب إلى القول بحق الملكية كما عند الأشاعرة. ولذا تعد هذه النظرية أساساً فكرياً تفسّر به الإلزام الفقهي.

= كذلك ظ: دار بكلائي، نظرية حق الطاعة، ص216، 220، الحائري، علي أكبر: مطارحات علمية حول نظرية حق الطاعة، مجلة فقه أهل البيت العدد 34، م. س، ص233.

(1) الشهيد الصدر، محمد باقر، بحوث في علم الأصول، ج5، ص24.

(2) ظ: المظفر: أصول الفقه، بحث المستقلات العقلية، ، ج2، ص268.

(3) محمد، يحيى، العقل والبيان والاشكاليات الدينية، مؤسسة الانتشار العربي، ط1، 2010، بيروت، ص38.

المطلب الثاني
الأسس العقائديّة الأخرى

أ - نظرية الفطرة:

استخدم العلماء المسلمون هذه النظرية من أجل صياغة مبنى معقول ورصين لقبول الأحكام والالتزامات القانونيّة والأخلاقيّة للدين، وقد فسرت فطرية الدين -في هذا المجال- بشكلين متفاوتين(1):

الأول: يفترض هذا التفسير وجود خصال مشتركة ثابتة بين جميع البشر وبناء عليه، يبني فطرية النظام الحقوقي والأخلاقي للدين، والمراد من الفطري هنا، مجاراة الطبع الإنساني وهذا هو التفسير الشائع بين علماء المسلمين.

الثاني: يرى أنَّ فطرية الدين ونظامه الحقوقي والأخلاقي إنسانيّة، أيّ نفي التكاليف بما لا يطاق، أيّ أنّه يراعي طاقة الإنسان وميزات تحمله وحقوقه الطبيعية والأوليّة(2)، ويذهب هذا إلى القول إنَّ النظام الحقوقي الإسلامي يتماشى مع الفطرة الإنسانيّة، وأنّه لا يتعارض مع العقل، فلا تعارض أو تقاطع بين الأدلة والنصوص الدينيّة والأحكام العقلية في تكليف الإنسان.

ب - نظرية الحقوق الطبيعية:

والمراد من هذه النظرية هي تلك المجموعة من المباني التي تعتبر أنَّ منشأ الحق للإنسان لا يمكن أنّ يكون خارجاً عن ذات الإنسان، فكل إنسان مجرد كونه إنساناً، ومن دون تدخل أي أمر آخر أو أي منشأ آخر، هو صاحب حقوق وامتيازات لم تمنح من قبل أيّ شخص آخر، كما لا يمكن لأيّ شخص أنْ

---

(1) النراقي، احمد، المعتقدات الدينية بين المعقول واللامعقول (بيان جديد لنظرية الفطرة)، تر: مشتاق الحلو، مجلة نصوص معاصرة، عدد4، خريف 2005، ص110.

(2) يعود هذا الرأي إلى الدكتور عبد الكريم سروش، الذي تناوله مفصلا في بحثه «اسباب اقبال الناس على الأنبياء». النراقي، المعتقدات الدينية، مجلة نصوص معاصرة، العدد 4، م. س، ص122.

يسلبها منه. ولذلك فهو لايكلّف بأمر يتنافى مع إنسانيته (وليس من الضروري أنْ تكون محورية الإنسان في مبنى الحق بمعنى الإلحاد والكفر بالله، ولا بمعنى العلمانيّة أيضاً)[1]. فهناك من يؤمن بالله ويعتقد أيضاً بصلاحية الدين بالتدخل في شؤون المجتمع والحكومة والسياسة، يؤمن ويسعى بالظهور بمظهر محورية الإنسان في معالجتهم لمبادئ الحق. ولذلك يمكن تقسيم من يدعون إلى محورية الإنسان إلى قسمين:

الأول: من يعتمد على المبادئ والمباني الإلحادية أو العلمانيّة في محورية الإنسان لمبادئ الحق.

الثاني: يؤمن بالمباني والمبادئ الإلهّية، ويظهر المباني في محورية الإنسان على أساس الإيمان بالله.

وفي إطار البحث هنا، كيف يمكن الظهور ضمن الإطار الإسلامي بمظهر محورية الإنسان ضمن مقولة التكليف التي هي الأساس لأغلب المقولات الإسلاميّة.

من خلال نظرة إجمالية إلى تاريخ هذا الموضوع نرى النظريات التي طرحت حولها، وهي:

1 - نظرية الحقوق الطبيعية.
2 - نظرية الأخلاق عند كانت(كانط).
3 - نظرية النفعية الأخلاقية.

ونجد بعض المفكرين المسلمين قد تأثروا بهذه النظريات وحاولوا أنْ يوفقوا بين مقولة التكليف والحق الإنساني في أنْ يسيّر حياته بما ينتجه عقله من معطيات علميّة[2].

---

(1) صرامي، الفقه والفانون، ص66.
(2) نجد ان القائلين من انصار حقوق الإنسان من المفكرين المسلمين قد تأثروا بهذه المعطيات الغربية: ظ شبستري: قراءة بشرية للدين، ومدخل إلى علم الكلام الجديد. كذلك: مليكان: الشوق والهجران، م. س.

1 - فلسفة الحق الطبيعي:

قدم هوبز[1] واحدة من أهم صياغات نظرية الحق الطبيعي في كتابه "التنين"، حيث عرّفه بأنّه الحريّة التي لكل إنسان في أنْ يتصرف كما يشاء في إمكاناته الخاصة للمحافظة على طبيعته وحياته الخاصة، وأنْ يفعل كل ما يرتأيه نظره وعقله ما هو صالحاً لذلك، وعليه فالحق الطبيعي أو حق الطبيعة هو الحق في الحياة، والحق في المحافظة عليها والحريّة المطلقة في حماية الوجود البايولوجي والدفاع عنه.

ونجد عند جون لوك[2] التعبير الأكثر وضوحاً عن الأساس المنهجي العام لنظريات الحق الطبيعي إذ يقول (حالة الطبيعة هي حالة الحريّة الكاملة للناس في تنظيم أفعالهم والتصرف بأشخاصهم وممتلكاتهم وهي أيضاً حالة المساواة... إذ ليس هناك حقيقة أكثر بداهة من أنَّ المخلوقات المنتمية إلى النوع والرتبة نفسها المتمتعة كلها بالمنافع نفسها التي تمنحها الطبيعة وباستخدام الملكات نفسها، يجب أيضاً أنْ يتساوى بعضهم مع البعض.

أمّا روسو[3] فيقول في كتابه **أصل التفاوت بين الناس**: (إنَّ التنازل عن الحياة وأيّاً كان الثمن هو إهانة للطبيعة والعقل). وتؤكد نظريات الحق الطبيعي على وجود حقوق أساسيّة مماشية لطبيعة الإنسان مثل الحياة والحريّة والمساواة،

---

(1) توماس هوبز (1588 - 1679 م) فيلسوف انكليزي، درس في جامعة اكسفورد، من مؤلفاته: مبادئ القانون الطبيعي (1640م)، في المواطن (1642م)، التنين (1651م) وهو الكتاب الذي اذاع شهرة مؤلفه، في الجسم (1655م)، ...الخ، ظ: روني إيلي، الفا، موسوعة اعلام الفلسفة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1992م، ج2، ص549.

(2) جون لوك (1632 - 1704م): فيلسوف ومنظر سياسي انكليزي، من مؤلفاته، رسائل حول التسامح (1689م)، ومقالة في الحكم المدني (1690م)، ومقالة حول الإدراك الإنساني (1690م) ظ: الفا موسوعة اعلام الفلسفة، م.س، ج2، ص379.

(3) جان جاك روسو، جنيف (1712 - 1778م): كاتب وفيلسوف كتب باللغة الفرنسية، من اسرة فرنسية مهاجرة، كتب ثلاثة مؤلفات مهمة: إيلو ئيز الجديدة (1761م) والعقد الاجتماعي (1762م) وإيميل (1762م)، ويمكن وصف فلسفته بأنها اصلاحية. ظ: الفا: موسوعة اعلام الفلسفة، م.س، جـ1، ص498 - 501.

بوصفها حقوقاً سابقة على كل اجتماع أو مواضعة نسبية مشروطة ثقافياً أو تاريخياً، ولا يمكن تصور الإنسان بدونها.

2 - نظرية الأخلاق عند كانط[1]:

سعى كانت للوصول إلى العقل المحض ضمن إطار القيم الإنسانيّة، ويصل فكر كانت الأخلاقي إلى أصل أساس وهو أصل كون الإنسان غاية، فهو غاية بالذات، ولذا تمنع الإستفادة الآلية منه، فقد حلّل كانت الأمر المطلق فتوصل إلى الإقرار بأنّ العمل الأخلاقي يشكل في ذاته غايته الأخلاقية، فأوجب على كرامة الإنسان أن تسعى إلى تحقيق غاية مطلقة هي أنْ يكون الإنسان غاية بحد ذاته، ولأنّ الإنسان غاية فقد حرّم "كانط" الاتجار والاستعباد والخلاعة به، لأنّها تستعمل الشخص كوسيلة[2].

وقد أخذ منهج كانط الأخلاقي شكل النظرية في الواقع، وصار الإنسان مقنناً لنفسه، كما أنَّ الإنسان يعرف مبنى الحق بنفسه.

3 - النظرية النفعية:

مارست النظرية النفعية دور المنافس لنظرية كانط الأخلاقية في حقوق الإنسان ومبنى هذه النظرية هو حساب القيمة على أساس المنفعة، حيث يتم في عملية الحساب هذه الدفاع عن القاعدة التي تتيح إعطاء أكبر شريحة من المجتمع أكثر ما يمكن من النفع والفائدة. مع ملاحظة المعطيات بعيدة الأمد.

أما المراد من المنفعة اما القدرة، أو الثروة، أو الكرامة، أو الموقع

---

(1) كانت Immanual Kant، فيلسوف ولد في بروسيا سنة 1724م، من اصل اسكتلندي عرف بأنه حكيم كونكسبرغ، وهو مؤسس فلسفة النقد، وهو الذي سيطر على الفكر طوال القرن التاسع عشر، ت: 1804م. ظ: سمير، مع الخالدين، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ط3، بيروت، 1987م، ص334، كذلك: الفا: موسوعة اعلام الفلاسفة، م.س، جـ2، ص244 وما بعدها.

(2) الفا، موسوعة اعلام الفلسفة، ج2، ص249، وكانت امانويل: تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق، تر: عبد الغفار مكاوي، مراجعة عبد الرحمن بدوي، الدار الفكرية للطباعة والنشر، القاهرة، 1965م، ص107 - 108.

الاجتماعي مقابل انعدام الكرامة والفقر والمرض والأبتلاء بالألم والمشقة، وهذه لا تحصل بغير نظام حقوق الإنسان، فعلى الرغم من أن نظام حقوق الإنسان لا يقبل الدفاع عنه في هذه النظرية بالأصالة، ولكن لما أثبتت التجربة في مدة طويلة إن هذه النظرية تؤمن نفعاً أكبر لغالبية أفراد المجتمع فهي تستحق الدفاع عنها[1].

ج - مباني نظرية الإنسان المؤمن بالله:

يمكن ان نعثر بين المفكرين الإسلاميين على من يؤمن بمحورية الإنسان على اساس الأيمان بالله، فإن جميع الذين يرون ان المصلحة هي المحور، يبنون عمليا على اساس نظام المذهب النفعي، وهناك من يؤمن بالنظريات الثلاث السابق عرضها (نظرية الحقوق الطبيعية - ونظرية كانط الأخلاقية - ونظرية المنفعة) مع التزامهم بالأيمان بالله، وذلك لأن هذه النظريات الأخلاقية تحتوي على مسلمات لغوية تختلف باختلاف فهمنا للنصوص.

وكنموذج على ذلك نرى ان نظرية المنفعة والمذهب النفعي وصلا في عهد الشاطبي إلى اوجها في العالم الإسلامي، وبعده اتى محمد عبدة وعمل على ترميم هذه النظرية. لأن النظرية النفعية في النهاية تعد ان المصلحة العامة هي ملاك الحق، وانها المحور فيه وان الحق هو الذي يؤمن المصلحة العامة[2].

هذا ما يمكن ذكره هنا من نظريات تؤسس لان يكون الإنسان مكلفاً بتشريعات ونظم وأحكام إلهية غير بشريه، والتي في ضوئها تكوّن علم الفقه.

---

(1) سيد فاطمي، محمد قاري، الفقه والقانون، م.س، ج2، ص80-81.

(2) صرامي، سيف الله، الفقه والقانون، ج1، ص69.

المبحث الثالث
نظرية العصمة

تمهيد:

لمبحث العصمة تأثير بالغ في عملية الاستنباط الفقهي، فالتصور الذي يحمله الفقيه عن العصمة، يؤثر في كيفية تعامله مع الروايات والنصوص الواردة عن المعصوم. فلو عثر الفقيه مثلاً على نص كان قائله معصوماً (بأي دليل كان) فإذا كان الفقيه لا يعتقد بعصمة قائله ووجد تعارضاً في اقوال صاحبهُ فإن الفقيه سيعمل على قبول أو رد احد الكلامين المتعارضين، أما إذا كان يعتقد بعصمة قائله فسوف يوفق بين اشكال التعارض في عبارات النصوص الواردة عنه، وإذا عثر على ما يجمع بين الكلامين ثم واجه عبارة أخرى، تتعارض مع ذلك التوفيق أو الجمع، فسوف يحاول مرة أخرى العثور على مخرج لهذا التعارض وإيجاد جمع آخر. وهكذا يستمر التبرير والتوفيق في عبارات متعارضة حتى يصل الامر إلى أن يبذل الفقيه جهداً كبيراً في عملية بناء تشكيلية ومنظومة مناسبة من هذه العبارات المتعارضة[1].

وقد تعرض هذا المبنى في الآونة الأخيرة إلى التشكيك، حيث جعل بعض المفكرين المسلمين في مقابل هذه النظرية مقولة أخرى هي أن عقل الإنسان والعلوم التي أنتجها يمكنها أن تستقل بتحديد هذه الأولويات والعلاقات ولاحاجة لذلك العقل القدسي المتعالي.

(1) ظ: مبحث التعارض والترجيح، المظفر، أصول الفقه، كذلك الشهيد الصدر، دروس في علم الأصول، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1410هـ - 1989م، د.ط، ص632 وما بعدها؛ ظ: ملكيان، مصطفى. الشوق والهجران، فلسفة الفقه، دار الفكر الجديد، العراق، النجف، دت، ص333، 334.

المطلب الأول
معنى العصمة

أ - في اللغة: قال الراغب[1] في مفرداته:

العصم: الإمساك، والاعتصام الاستمساك، قال تعالى ﴿لَا عَاصِمَ ٱلْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾[2]، أي لا شيء يعصم منه. والاعتصام التمسك بالشيء، وقال الخليل في كتاب العين[3]: أن يعصمك الله من الشر، أي يدفع عنك، واعتصمت بالله أي امتنعت به من الشر.

وقال الجوهري في الصحاح[4] "وتوعده الله بعصمته، أي عصمه ولم يكله إلى غيره. والعصمة المنع . . ، والعصمة الحفظ. يقال عصمته فأنعصم.واعتصمت بالله، إذا امتنعت بلطفه عن المعصية"، وعصمة الله للعبد منعه عن المعصية وعصمه من المكروه[5]. والمعصوم الممتنع من جميع محارم الله[6]. وفي لسان العرب وتاج العروس: العصمة بمعنى المنع.

ب - تعريف العصمة اصطلاحاً:

عرفها الشيخ المفيد أنها "لطف يفعله الله تعالى بالمكلف بحيث يمتنع منه وقوع المعصية مع قدرته عليها"[7].

---

(1) الراغب الاصفهاني: مفردات الفاظ القرآن، دار القلم، دمشق، 1412هـ، ص569.

(2) سورة هود: 43

(3) الفراهيدي، الخليل بن أحمد. مادة عصمَ.

(4) الجوهري: الصحاح، دار العلم للملايين، بيروت، د. ت، ج5، ص1986، مادة عصمَ.

(5) مجمع البحرين، ج3، ص193.

(6) لسان العرب، عصم، نشر ادب الحوزة، قم، 1405، ج2، ص403، تاج العروس، عصم، دار مكتبة الحياة، بيروت 8ج، ص398.

(7) المفيد، محمد بن النعمان (336 - 413هـ): النكت الاعتقادية، دار المفيد، ط2، 1994م، ص37، كذلك: كمال الدين السيوري الحلي ارشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص300 -302.

وروي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه سئُل عن المعصوم، فقال: "المعصوم هو الممتنع بالله عن جميع ماحرم الله"[1].

وذكر العلامة الحلي تعريف العصمة بأنها: "العصمة لطف بالمكلف بحيث لايكون له داع إلى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك"[2].

والعصمة عبارة عن "قوة العقل من حيث لايغلب مع كونه قادراً على المعاصي كلها كجائز الخطأ، وليس معنى العصمة ان الله يجبره على ترك المعصية بل يفعل به الطافاً يترك معها المعصية بأختياره مع قدرته عليها كقوة العقل، وكما الفطانة والذكاء ونهاية صفاء النفس وكمال الاعتناء بطاعة الله تعالى، ولو لم يكن قادراً على المعاصي بل كان مجبوراً على الطاعات لكان منافياً للتكليف، والإكراه في الدين ... ولإنه لو لم يكن النبي قادراً على المعصية لكان ادنى مرتبة من صلحاء المؤمنين القادرين على المعصية التاركين لها"[3]. أما الغزالي فيقول: "وإذا علم الله في عبدٍ حسن الطلب أفرغ عليه السداد واكتنفه العصمة -واعلم يا ابن اخي- إن ذلك منزل في كتاب الله المنزل" ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحۡسِنُونَ﴾[4].

المطلب الثاني
اتجاهات المفكرين المسلمين من العصمة

اعتمدت الشريعة في تأسيسها على عصمة الأنبياء عند أهل السُّنَّة، وعصمة الأنبياء والأئمة عند الإمامية، وقد أخذ هذا على نحو الإطلاق والشمول عند الشيعة الإمامية، وأن جاء هذا التأسيس على حساب بيان النص، وخاصةً في القرآن الكريم، حيث تحول البيان إلى متشابه مورست في حقه عملية التأويل،

---

(1) المجلسي: بحار الانوار، ج25، ص194.
(2) العلامة الحلي: الباب الحادي عشر، ص37، دانشكاة طهران، طهران، 1365هـ، ش.
(3) شبّر، عبدالله (ت1242هـ): حق اليقين في معرفة أصول الدين، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط1، 1418هـ، 1997م، ج1، ص135.
(4) النحل: 128.

واحياناً تعرّض النص إلى الطرح والرفض، ان كان خبراً أو رواية[1] فهناك عدد من النصوص القرآنية، فضلاً عن الاحاديث تظهر بمظهر البيان في نفي صورة الإطلاق والشمول للعصمة منها مثلاً قوله تعالى ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ﴾[2]، إلا أنها أولت إلى معانٍ أخرى بما لا يتنافى مع مسألة إطلاق العصمة وشمولها وذهب بعض المتأخرين من الإمامية في مسألة سهو النبي ﷺ: "واما من جهة أصول الدين، فلايمكن العمل بالإخبار حتى لو صحت سنداً واتضحت دلالة، إذ ليس المعتبر إلا حكم العقل، والعقل يمنع من صدور امثال ذلك عن المعصوم المقتدى، وان صدور أمثال ذلك لا يوافق مقام النبوة ومنزلة الإمامة، بل هو حط من تلك الكرامة، ونقص من ذلك المنصب الإلهي"[3]. يشترط في النبوة العصمة بلا خلاف بين المسلمين في ذلك، ويختلفون في بعض نواحي العصمة، فغير الإمامية يخالفون الإمامية في بعض الخصوصيات التي اشترطتها، وعدتها الإمامية من العصمة، كما ان غير الإمامية أيضاً اختلفوا في ما بينهم في بعض هذه الخصوصيات، إلا أن الإجماع قائم على اعتبار العصمة بنحو الإجمال بين جميع الفرق من المعتزلة والإمامية والأشاعرة.

فقد أجمعت المذاهب الإسلامية على القول بالاعتقاد بوجوب عصمة الأنبياء من كل ما يناقض مدلول المعجزة وهو صدقهم فيما يبلغون، كما واتفقت على عصمتهم عن جميع الفواحش المؤذنة بقلة الديانة، أما مورد الخلاف كان حول الصغائر من الذنوب والأخطاء والسهو والنسيان، فبعضهم أجاز هذه الصغائر، والبعض الآخر أنكرها عقلاً، كما أن بعضاً آخر اعترف بقيام الدليل النقلي القطعي على كلا الوجهين، وهو الموقف الذي اتخذهُ الجويني إمام الحرمين[4]. كما أن هناك اختلاف بين المسلمين حول العصمة قبل زمن النبوة،

---

(1) محمد، يحيى: مدخل إلى فهم الإسلام، م. س، ص364.

(2) طه: 121-122.

(3) المظفر: حسين: علم الإمام، مط الحيدرية، ط1، 1384هـ - 1965م، النجف، ص49 -50.

(4) ظ: امام الحرمين: الارشاد، طالخانجي، مصر، ص356؛ ظ: الشريف المرتضى (ت436هـ): تنزيه الأنبياء، دار الاضواء، بيروت، 1989م، ص13 - 17.

فبعضهم اعتقد أن الواجب من العصمة سواء في الصغائر أو في الكبائر، إنما هو في زمن النبوة فحسب، كالذي ذهب إليه أبو هذيل العلاف، وأبو علي الجبائي مع أكثر الاشاعرة، وقد أيّد القاضي الهمداني هذا الوجوب إلا إنه حددهُ فيما يخص الرسالة والتبليغ(1). وهو ينفي الكبائر ويجوّز الصغائر طالما إنها لا تستحق الذم(2).

أ - موقف قدماء الإمامية من العصمة:

هناك من ذهب إلى القول أن قدماء الإمامية كان لهم رأي في العصمة وملخص هذه النظرية هي أن قدماء الإمامية انقسموا إلى عدد من الطوائف في العصمة(3):

1 - **الطائفة الأولى**: ذهبت إلى أن النبي والأئمة معصومون تماماً ويحملون العلم اللدني وأنهم لا يختلفون فيما بينهم(4).

2 - **الطائفة الثانية**: ذهبوا إلى أن الأئمة هم كُمّل المؤمنين مع نفي العصمة لكن شاء المغالون والوضاعون أن يدسوا في الإمامة كل ما يريدونه حتى رفعوها إلى حد الربوبية عبر ما يُطلق عليه الولاية التكوينية(5).

فقد ذكر الوحيد البهبهاني في (الفوائد الرجالية): "إن كثيراً من القدماء سيما القميين منهم و(الغضائري) كانوا يعتقدون بأن للأئمة عليهم السلام منزلة خاصة من الرفعة والجلالة مرتبة معينة من العصمة والكمال بحسب اجتهادهم ورأيهم، وما

(1) عثمان، عبد الكريم: نظرية التكليف، م. س، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1971م، ص97.

(2) الهمداني، القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة،، تح وتقديم: د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، مصر، ط1، 1965ص 573.

(3) وكتب في هذا القول المفكر الإيراني المعاصر محسن كديور في مقالته نظرية العلماء الابرار، القراءة المنسية للإمامة نشرت في مجلات ايرانية وعربية عدة، وقد جوبهت هذه المقالة بردود كثيرة عبر مقالات نشرت في المجلات المختلفة منها مجلة المنهاج ومجلة الاجتهاد والتجديد.

(4) ظ: يحيى محمد: العصمة وكتاب الألفين المنهج الاستقرائي، ص2، موقع يحيى محمد، فهم الدين، العصمة، ص2.

(5) محمد: مدخل إلى فهم الإسلام ص364 وما بعدها.

كانوا يجوزون التعدي عنها وكانوا يعدون التعدي ارتفاعاً وغلواً، حسب معتقدهم حتى إنهم جعلوا مثل نفي السهو عنهم غلواً بل ربما جعلوا مطلق التفويض إليهم أو التفويض الذي اختلف فيه... أو المبالغة في معجزاتهم ونقل العجائب من خوارق العادات عنهم أو الإغراق في شأنهم وإجلالهم وتنزيههم عن كثير من النقائص وإظهار كثير قدرة لهم وذكر علمهم بمكنونات السماء والأرض ارتفاعاً أو مورثاً للتهمة به، سيما بجهة أن الغلاة كانوا متخفين في الشيعة مخلوطين بهم مدلسين (بالجملة) الظاهر أن القدماء كانوا مختلفين في المسائل الأصولية أيضاً، فربما كان شيء عند بعضهم فاسداً أو كفراً أو غلواً أو تفويضاً أو جبراً أو تشبيهاً أو غير ذلك وكان عند البعض الآخر مما يجب اعتقاده أو لا هذا ولا ذاك»[1].

وذكر الشيخ المفيد إن جماعة من القميين نسبوا إلى التقصير (عكس الغلاة) أي من يقللون من شأن الأئمة عليهم السلام والنبي صلى الله عليه وآله حيث قال:

«وقد وجدنا جماعة وردوا الينا من قم يقصرون تقصيراً ظاهراً في الدين، وينزلون الأئمة عن مراتبهم ويزعمون انهم كانوا لايعرفون كثيراً من الأحكام الدينية (الشرعية) حتى ينكت[2] في قلوبهم، ورأينا من يقول إلى انهم كانوا يلتجئون في حكم الشريعة إلى الرأي والظنون»[3].

ونقل الشيخ المفيد عن ابن الجنيد انه كان يرى أن الأئمة كانوا يعملون بالرأي، وذلك عندما وجد الأخبار المنقولة عنهم متضاربة، حين جمع ابن الجنيد الرسائل وكتبها إلى أهل مصر ولقبها بـ (المسائل المصرية) وظن أنها مختلفة في معانيها، ونسب ذلك إلى قول الأئمة عليهم السلام فيها بالرأي[4].

وذكر السيد بحر العلوم في الفوائد الرجالية عن الشهيد الثاني (طاب ثراه)

---

(1) ظ: البهبهاني، الوحيد (ت1205هـ): الفوائد الرجالية، تح: محمد صادق بحر العلوم وحسين بحر العلوم، ط1، 1363 هج ش، مكتبة الصادق، طهران، ج3، ص38.

(2) النكت: الالهام (مجمع البحرين، مادة نكت)

(3) الشيخ المفيد: تصحيح اعتقادات الإمامية، تح: حسين دركَاهي، مط: دار المفيد - بيروت، ط2، 1414هـ، ص135 - 136.

(4) الشيخ المفيد: المسائل السروية، ، تح: صائب عبد الحميد، دار المفيد للطباعة، بيروت، ط2، ص57؛ كذلك: بحر العلوم، الفوائد الرجالية، ج3، ص208-209.

في كتاب جدّه كتاب "الإيمان والكفر"[1] انه احتمل الاكتفاء في الإيمان التصديق بإمامة الأئمة ﷺ والاعتقاد بفرض طاعتهم ؛ وإن خلا التصديق من العصمة عن الخطأ. وادعى: إن ذلك هو الذي يظهر من جلّ رواتهم وشيعتهم، فإنهم كانوا يعتقدون أنهم ﷺ علماء أبرار، افترض الله طاعتهم، مع عدم اعتقادهم العصمة فيهم مع ذلك كانو يحكمون بأيمانهم وعدالتهم -قال-: (وفي كتب ابي عمرو الكشي جملة من ذلك)"[2].

وذكر الشيخ الصدوق "إن شيخه محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد يقول: ان اول درجة في الغلو نفي السهو عن النبي ﷺ"[3] وذكر «ان الغلاة المفوضة لعنهم الله ينكرون سهو النبي ﷺ (في الصلاة) ويقولون لو جاز ان يسهو عليه السلام في الصلاة لجاز ان يسهو في التبليغ لأن الصلاة عليه فريضة كما ان التبليغ عليه فريضة وهذا لايلزمنا، وذلك لأن جميع الاحوال المشتركة يقع على النبي ﷺ فيها مايقع على غيره، وهو متعبد في الصلاة كغيره ممن ليس بنبي، وليس كل من سواه بنبي كهو، فالحالة التي اختص بها هي النبوة والتبليغ من شرائطها، ولايجوز ان يقع عليه في التبليغ ما يقع عليه في الصلاة، لانها عبادة مخصوصة والصلاة عبادة مشتركة، وبها تثبت له العبودية. وليس سهو النبي ﷺ كسهونا لان سهوه من الله عزوجل انما اسهاه ليعلم انه بشر مخلوق فلا يتخذ رباً معبوداً من دونه، وليعلم الناس بسهوه حكم السهو متى سهوا، وسهونا من الشيطان وليس للشيطان على النبي ﷺ والأئمة ﷺ سلطان ﴿إِنَّمَا سُلْطَٰنُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُۥ وَٱلَّذِينَ هُم بِهِۦ مُشْرِكُونَ﴾[4]»[5]، وذكر الشيخ الصدوق إنه يريد

(1) كتاب الإيمان والكفر المسمى (تحفة الغري) - مخطوط - للعلامة السيد محمد بن السيد عبد الكريم الطبطبائي البروجردي، جد بحر العلوم الأدنى لأبيه.

(2) الفوائد الرجالية، ص219 -220. ط: كديور، محسن: القراءة المنسية، مراجعة لنظرية العلماء الابرار، بحث منشور في: الفكر الديني وتحديات الحداثة، وقائع المؤتمر الثاني لمؤسسة الدراسات الإسلامية في ايران، دار الفكر الجديد، النجف، العراق.

(3) الصدوق (ت381): من لا يحضرهُ الفقيه، ج1 ص360، ط2 مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ط2، ج1، ص360.

(4) سورة النحل :الآية 100.

(5) الصدوق: من لايحضره الفقيه، ج1، ص359.ظ: الانوار النعمانية، نعمة الله الجزائري، ج4، ص13، 33، 40.

تأليف كتاب يثبت به سهو النبي[1]، أما الشريف المرتضى فقد حدد دائرة السهو وجوازه على النبي ﷺ وقال: «لايجوز عليه النسيان في ما يؤدية عن الله تعالى أو في شرعه أو في أمر يقتضي التنفير عنه، فأما في ما هو خارج عما ذكرناه فلا مانع من النسيان»[2].

ويبدو أن للشيخ المفيد موقفين من مسألة العصمة، فهو في كتابه (النكت الاعتقادية) قال "إن النبي معصوم من أول عمره إلى آخره من السهو والنسيان والذنوب الصغيرة والكبيرة عمداً وسهواً"[3] أما في كتابهُ "اوائل المقالات" فقد صرّح بجواز وقوع الصغائر من الأنبياء قبل النبوة فقط، فقال «إن جميع انبياء الله ﷺ معصومون من الكبائر قبل النبوة وبعدها وما يستخف فاعلهُ من الصغائر كلها، وأما ماكان من صغير لايستخف فاعله فجاز وقوعهُ منهم قبل النبوة وعلى غير تعمد وممتنع منهم بعدها على كل حال، وهذا مذهب جمهور الإمامية»[4].

وذكر في عصمة الأئمة ﷺ: «ان الأئمة القائمين مقام الأنبياء ﷺ في تنفيذ الأحكام وإقامة الحدود وحفظ الشرائع وتأديب الانام معصومون كعصمة الأنبياء، وانهم لايجوز منهم صغيرة الإ ماقدمت ذكره من جوازه على الأنبياء... وعلى هذا مذهب سائر الإمامية الا من شذ عنهم وتعلّق بظاهر روايات لها تأويلات على خلاف ظنه الفاسد»[5].

ولكن الرأي الذي ساد وغلب في وسط الإمامية هو الرأي الأول لا الثاني. وذلك لارتباط العصمة المطلقة عند الشيعة الإمامية بنظرية الإمامة، وقد أنعكس ذلك على فهمهم وتفسيرهم للآيات القرآنية التي تتحدث عن سلوك وعمل الأنبياء، في حين سلّم بها الكثير من الأخباريين بأستثناء مادلت عليه نصوص الأئمة ﷺ، واستندوا في ذلك مرة إلى الاخبار الكثيرة التي تشير إلى عصمتهم

(1) م. ن، ص359.
(2) الشريف المرتضى: تنزيه الأنبياء، دار الاضواء، بيروت، 1989، ص84.
(3) النكت الاعتقادية، دار المفيد للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1993م، ص37.
(4) اوئل المقالات، تح: إبراهيم الانصاري الزنجاني الخوئيني، ط2، 1414، دار المفيد، بيروت، ص62.
(5) أوائل المقالات، م. س، ص64.

في احيان كثيرة، وتشير مرات أخرى إلى التخفيف من ذلك، "ولم يعوّل كل من الاتجاهين (الاخباري والعقلي) عند الإمامية بما تظهره الايات القرآنية من معاني مخالفة لما آلوا إليه. . . ، وجميعاً يفيد معنى مشتركاً واحداً"[1]. وقد جاء على حساب بيان النص، حيث تحولت النصوص القرآنية التي تتحدث عن خطأ الأنبياء أو بعضهم أو مايفهم منها ذلك، إلى نصوص متشابهة وخضعت إلى عملية التأويل[2].

ومن خلال مفهوم العصمة نظّر الإمامية التنظير العقلي للإمامة، فقد ذكر الشيخ الطوسي «ان صفات الإمام على صنوين، عقلية وشرعية، " فالأول كونه معصوماً افضل الخلق عالماً بالسياسة، والثاني كونه اعلم الناس بالأحكام الشرعية واشجع الخلق»[3].

ب - العصمة في كتاب الالفين[4]:

هو كتاب ممدوح في اوساط الإمامية[5]، وتعود تسمية الكتاب إلى محاولة المؤلف وضع الفي دليل عقلي ونقلي على الإمامة، واغلب هذه الادلة تتعلق بعصمة الإمام، وهي تقارب الالف دليل من المجموع الكلي الذي لم يصل الإ إلى الف ونيف وثلاثين، والأدلة على نوعين عقلية ونقلية. وسيذكر البحث أمثلة من هذه الأدلة وشرحها والاراء الواردة عليها:

---

(1) محمد، يحيى: العصمة وكتاب الالفين والمنهج الاستقرائي، مقالة، مجلة الموسم، موقعه على الانترنت، كذلك كديور، محسن: القراءة المنسية، م. س، ص103 وما بعدها.

(2) محمد: مدخل إلى فهم الإسلام، ص364.

(3) الشيخ الطوسي: تمهيد الأصول في علم الكلام، 359.

(4) العلامة الحلي، جمال الدين بن يوسف المطهر (ت726هـ): الالفين في إمامة أمير المؤمنين علي ابن ابي طالب ﷺ اعتمد البحث هنا على طبعة مكتبة الالفين، الكويت، 1405 -1985.

(5) ظ:م. ن، مقدمة الكتاب للناشر: مكتبة الالفين.

أ - الأدلة العقلية:

1 - عدم عصمة الإمام يلزم عنه التناقض، فمن جهة يجب أتباعه اماماًواجب الطاعة، ومن جهة أخرى لايجوز اتباعة لكونه يتبع - في بعض افعاله - خطوات الشيطان فيتناقض الامران مما يقضي بوجوب العصمة[1]، يقول «لو كان الإمام غير معصوم لزم اجتماع النقيضين واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الإمام دائماً يجب اتباعه في أوامره، ونواهيه، وافعاله، واقواله، وتركه فيما لم يعلم عدم وجوبه، واعتقاد ماعلم فيه ذلك، وغير المعصوم بالفعل لايجب اتباعه في بعض ذلك بالفعل في الجملة والدائمة الموجبة الكلية مع السالبة الجزئية المطلقة العامة تتناقضان»[2].

وقد رُدّ هذا الاستدلال باستدلال آخر على شاكلتهُ، وهو ان يقال طاعة الوالدين واجبة ولكن اتباعهم فيما يمارسونه من معصية منهي عنه، فيتناقض الامران، مما يدل على وجوب عصمة الوالدين، وهو واضح البطلان. والصحيح انه لايوجد تنافض، إذ لاطاعة لمخلوق في معصية الخالق[3].

2 – من ادلته قوله: بأنه "يستحيل على الله تعالى يجعل ما يمكن ان يكون سبباً للضد مقرباً من الضد، وغير المعصوم يمكن ان يكون سبباً في ضد الفعل المكلف به، فيستحيل ان يجعل له الله تعالى سبباً له"[4]، ونحن مكلفون بها في الوقائع إذ لم نخيّر في واقعة فيها حكم الله بل نحن مأمورون بذلك الحكم بعينه، والمجتهد لايمكنه تحصيل ذلك من الكتاب والسُّنَّة فتعين الإمام المعصوم إذ غيره لايفيد[5]. ولذلك فقد استدرك الحلي هذا الامر واكتفى بمشروعية العمل بالظن في الأحكام الإلهية في عصر الغيبة لوجود المرخص الشرعي[6]، الذي اجازه اغلب الأصوليين وحرّمهُ البعض الآخر كما هو الحال مع الشريف

(1) الالفين، م. س، ص405. الخامس والثمانون.
(2) الالفين، م. س، ص405.
(3) محمد: العصمة وكتاب الالفين، م. س، ص6.
(4) الالفين، ص243.
(5) الالفين، م. س، ص180.
(6) م.ن، ص404 - 405.

المرتضى وأبن إدريس الحلي، وابن زهرة والإخباريين عموما [1]. لذا يُرد على العلامة الحلي: انه لو اخذنا بنفس المبدا الذي عوّل عليه لكان خلاف العلماء يبرر للناس ان لايتقيدوا بأقوالهم خشية الضرر المضنون ولاستحالة تكليف مالايطاق، وهذا مايجعلنا نعود مرة أخرى إلى المحذور نفسة من أكتفاء التكليف في عصر الغيبة.

أما الادلة النقلية: التي اعتمد عليها العلامة من القرآن الكريم من آيات فهي

1 - منها المتعلق بذكر الظالمين كقوله تعالى ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[2]، حيث جهل الأحكام وكل ما يقرب من الواجب ويبعد عن المعصية[3]. ويرد على هذا القول ان يستلزم ان يكون عصر الغيبة وعصور الفترة بين الأنبياء مما لايصح فيها التكليف. والادلة المذكورة في كتاب الالفين قد يرد عليها: انها تؤدي إلى الاستنتاج بأنها تقضي ابطال التكليف في عصر الغيبة إذ لاسبيل للتعويض عن غيبة الإمام الا بالاجتهاد التي حكم العلامة الحلي عليها بالحرمة، فأعتبر انه يلزم عن الاجتهاد تكليف ما لا يطاق، قال: «ان الله تعالى نهى عن التفرق مطلقاً، فلو لم يكن المعصوم ثابتاً في كل وقت لزم تكليف مالا يطاق، إذ الاستدلال بالعمومات والادلة والاجتهاد فيه مما يوجب التفرق، إذ لايتفق اجتهاد المجتهدين فيما يؤدي إليه اجتهادهم. فلو لم يكن المعصوم ثابتاً لزم تكليف ما لايطاق، واللازم باطل فالملزوم مثله». وقوله ان أحكام الله تعالى منوطة القياد إلى اختيارنا

وبهذا فإن العلامة الحلي يحول معنى الآيات إلى فهم بعيد عن الفهم العرفي للألفاظ كما انه وقع في الدور، فهو استدل على عصمة الإمام بالآيات القرآنية مع انه حرم الاستدلال بالايات ما لم يتم الرجوع في ذلك إلى الإمام المعصوم، فهو قد ذكر انه لا يعلم «تفصيل الكتاب بالحقيقة والتحقيق في كل الأحكام الا المعصوم، لان مجالاته كثيرة والاجتهاد لا يفيد الا الظن ولا

(1) ظ: كتب الأصول. خبر الآحاد: ظ مثلاً: أصول الفقه للمظفر.
(2) البقرة الاية 124.
(3) الالفين، م. س، ص89.

يحسب اليقين في دلالته على كل الأحكام الا المعصوم لان العالم بما يراد بالمجمل منه حقيقة»، فالعلامة الحلي استدل على العصمة بالايات دون الرجوع إلى قول الإمام المعصوم مع انه نهى عن ذلك وأبطله مبدئيا.

وأجيب على هذا الدليل:- بأنه لو صح هذا القياس القائل بان الإمام المعصوم، لما كان مجعولا من قبل الله، انه يصدق عليه ماصدق على الله أي إن فعله يستحيل أن يكون سبب ضد الفعل المأمور به، فيقتضي ذلك عصمة كل ما ينصبه الإمام من ولاة لتحقق الحجة القائمة على الخلق وهو واضح البطلان، ولم يقل به سوى بعض من قدماء الإمامية كما نقل الشريف المرتضى[1].

إذن يمكن أن يرد عليه بالقول: «لايجب عليَّ إتباعك حتى اعرف موافقة أمرك لأمر النبي وألا اعلمه فينقطع الإمام ويفحم وهو نقض الغرض».

وعلى هذه الشاكلة عدّ الحلي أن فريضة نفي الإمام المعصوم تستلزم إضلال الله تعالى لكل من يعترف دينا مهما كان صغيراً. لذلك احال انتفاء المعصوم لجميع العصور كي لايكون للمكلف على الله تعالى حجة في حيث تشير عندة «إلى عهد الإمامة إلى الفاسق الظالم» مؤكداً إعداد غير المعصوم ظالماً لصدور الذنب عنه بالفعل.

2 - وفي قوله تعالى ﴿وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَآءَ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[2]، عاداً الظالم ينطبق على غير المعصوم فلا يتخذة الله شاهدا، مما يعني ان يتخذه من شهداء دال على عصمتهـــم.

3 - ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ﴾[3] على اساس ان غير المعصوم لايجوز الركون الية باعتبارة ظالما، مايدل على ان الإمام لابد أن يكون معصوماوالا فهو ظالم لايجوزالركون اليه.

وعلى هذا السياق في الاستدلال بالايات، فقد عدّ العلامه الحلي ان غير المعصوم ظالماً ومعتديا بلا تقوى ولا اتباع النبي ﷺ، وان كل من يصدر عنه

(1) ظ: رسائل المرتضى، ج1، ص89.
(2) ال عمران: 140
(3) سورة هود:113

ذنب فهو غير تقي ولا متبع للنبي ﷺ. وبذلك يصبح خطاب القران موجها إلى المعصموين لا إلى عموم المؤمنين.

وهذه القراءة أو النظرية للائمة تنكر أي صفة فوق بشرية لهم وانهم يتميزون بكونهم علماء إبرار. ويرى أصحاب هذا الاتجاه ان أفكار وفضائل وصفات فوق بشرية للائمة والاعتقاد بالحالات البشرية للائمة تقتضي ان هؤلاء الشيعة إنما قبلوا التشيع لامن موقع وجود حالات فوق بشرية للائمة بل من موقع رجحان هذا الاتجاه الديني في الإسلام بالمقارنة مع الاتجاهات الأخرى في المسائل والمقولات الدينية كما إنهم يرون ان هذه القراءة البشرية للإمامة هي أكثر انسجاما وتناغما مع الضوابط القرآنية والمعايير المعتبرة في السُّنَّة النبوية والروايات الواردة من أئمة أهل البيت عليهم السلام والأصول العقلية والحقائق التاريخية.

وفي العصر الحديث كتب بهذا الشأن الشيخ نعمة الله صالح نجف أبادي، احد علماء قم، في عام 1968 كتابا تحت عنوان (شهيد جاويد) (الشهيد الخالد)، وشهد الوسط الديني الايراني مناقشات حامية وكتبت أبحاثاً بهذا الشان، فقد تمكن المؤلف من طرح مقولاته واحتجاجاته استناداً إلى تحليل نقدي للمصادر المعتبرة والقديمة، ويذهب إلى أن الفهم الصحيح لتاريخ الشيعة يصبح متيسراً فحسب عندما ينفض غبار الجزم والجمود الذي هيمن عليه وذلك عن طريق تقويم جديد.

ج - نظريه العلماء الأبرار:

ذهب السيد محسن كديور إلى أن الشيعة الإمامية وقفوا من مسألة الإمامة وتبنوا نظريتين، في مقالته (القراءة المنسية للإمامة) وهي:

الأولى: نظرية العلماء الأبرار، والثانية نظرية عصمة الأئمة كانت سائدة في الفضاء الشيعي إلى أواخر القرن الرابع، والوثائق تؤكد وجود اتباع لهذه النظرية من علماء الشيعة إلى منتصف القرن الخامس وقد اعترضت الهيئة الدينية في إيران على هذا الكتاب، عادّة ان هذا الكتاب أنكر العلم الغيبي عند الإمام والذي بلغ حد عدم الاعتراف بالعلم الإلهي عند الأئمة «وهو في الواقع هدر كل بنيان نظرية الإمامة عند الشيعة»، وكتبت آنذاك كتب عدّة، ردا عليه وسرعان ما تطور كل هذا

إلى مناقشات حادة بشان سلسلة من القضايا منها ؛ ماهي صفات الإمام، وعلى أي نحو تكون ماهية علمه؟، وأي موضع لا أراده للبشر في مجال التقدير الإلهي؟[1] وغيرها من أسئلة.

إن أصحاب هذه القراءة يرون في نفي العصمة المطلقة التي تتحدث عنها ظواهر الآيات القرآنية[2]، يولد ثمرتين: أحدهما: ان هذا النفي يشكل قرينة على صدق النبوة، ليس من المعقول ان يقوم مدعي النبوة بإضفاء بعض صفات الذم والخطأ وعلى نفسه ما لم يكن صادقا، سيما انه يستهدف بدعوته اتباع الناس له ولم نعهد مثل هذا الحال لدى الرؤساء والزعماء باستثناء اتباع الأنبياء ذاتهم. لذا ليس من الصحيح القول بان إثبات الذنب والخطأ يعد إمارة على نفي النبوة وتكذيبها، بل العكس هو الصحيح، بدلالة كثرة مابداه القرآن الكريم من الإشارة إلى ذلك، ولا يعقل ان يكون هذا التأكيد لعشرات الآيات في الوقت الذي يوصي إلى نفي النبوة وتكذيبها[3].

الثانية: فهي تشير إلى صحة الاجتهاد في جميع الممارسات السلوكية غير المرتبطة بالوحي المباشر، فما يقع للأنبياء من أخطاء دل ذلك على اجتهادهم، ومن الأولى ان يتسع هذا الحال لغيرهم: مما يعني جواز إعمال الجدل بين العقل والواقع دون التغيير بحرفية الممارسة النبوية، وان كان الاسترشاد بها يعدّ امراً مطلوباً لاغنى عنه لابد أن تكون هذه الممارسة غير خارجة عما جاء به الخطاب الديني من مبادئ كلية ومقاصد عامة وظيفتها تنظيم الحياة العامة وإصلاحها[4].

الثانية: نظرية الأمة المعصومين: وهي ما مرّ معنا سابقاً.

الفرق بين نظريتي «العلماء الأبرار» و«الأئمة المعصومين»:

إن النظريتين تشتركان في الاعتقاد بالله ونبوة الرسول الخاتم ﷺ، وأفضلية

---

(1) محسن كديور، القراءة المنسية، دار الفكر الجديد، النجف، ص209.
(2) م. ن، ص209.
(3) محمد، يحيى، العصمة وكتاب الالفين، م. س، ص12.
(4) محمد، م. س، ص13.

أئمة الشيعة ﵈، ووجوب اتباعهم، ويختلفان في الأئمة ﵈ في:

1 - التنصيب الإلهي للأئمة.

2 - علمهم أللدني أو غير الاكتسابي.

3 - عصمتهم.

يقول أصحاب النظرية الأولى (نظرية العلماء الأبرار)، ان الأئمة لا يتمتعون بالعلم اللدني غير الاكتسابي، كما إنهم غير معصومين عصمة مطلقة، في المقابل فان أصحاب نظرية الأئمة المعصومين يعتقدون إنهم منصبون من قبل الله، وهناك نص من الرسول ﷺيدل على ذلك، وأنهم يتمتعون بالعلم اللدني وأنهم معصومون مطلقا عن الخطأ والمعصية، كبيرة كانت أم صغيرة، عن عمد كانـــت أم سهوا[1]، ويرد على الشيخ كديور صاحب نظرية العلماء الابرار في مسألة عصمة الأئمة، بما ذكر في الكتاب والسُّنَّة، فقد ذكر الشيخ الصدوق في باب (معنى عصمة الإمام) من كتاب ((معاني الإخبار)) ثلاث في إثبات عصمة الأئمة ﵈:

1 - عن الإمام موسى بن جعفر ﵇، نقلا عن الإمام الصادق ﵇ عن الإمام الباقر ﵇ عن الإمام السجاد﵇ انه قال: «الإمام منا لا يكون إلا معصوماً، وليست العصمة في ظاهر الخلقة، فيعرف بها، ولذلك لا يكون الإمام إلا منصوصاً بنص إلهي أو نبوي أو إمام سابق، فقيل يا ابن رسول الله، فما معنى المعصوم؟ فقال: هو المعتصم بحبل الله وحبل الله هو القرآن الكريم، ولا يفترقان إلى يوم القيامة، والإمام يهدي إلى القرآن، والقرآن يهدي إلى الإمام، وذلك قول الله عز وجل ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾[2].

2 - في الرواية الأخرى: عن الحسين الأشقر قال: قلت لهشام ابن الحكم: - مامعنى قولكم: - (إن الإمام لايكون إلا معصوماً)؟ فقال: - سألت أبا عبد الله ﵇ عن ذلك فقال: - المعصوم هو الممتنع بالله في جميع محارم الله،

(1) رضائي، محمد جواد ألاستاذ: القراءة الزائفة لتاريخ التشيع، مجلة نصوص معاصرة، عدد 20، خريف 2010م، 1431 هج.

(2) سورة الاسراء: الآية 9.

وقال الله تبارك وتعالى: - ﴿وَمَن يَعْتَصِم بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[1][2].

كما نقل عن الشيخ الصدوق في «علل الشرائع» رواية عن الإمام علي عليه السلام، حيث قال: «إنما الطاعة لله عز وجل، ولرسوله صلى الله عليه وآله ولولاة الأمر وإنما أمر بطاعة أولي الأمر، لأنهم معصومون مطهرون، ولا يأمرون بمعصية»[3]، وقد نقل العلامة المجلسي في كتاب «بحار الأنوار» في ذيل باب بعنوان «عصمتهم ولزوم عصمة الإمام عليه السلام» ثلاثة وعشرين حديثا حول عصمة الأئمة عليهم السلام، حيث يقول: (اعتقادنا في الأنبياء والرسل والأئمة عليهم السلام وأنهم معصومون مطهرون من كل دنس، وأنهم لا يذنبون ذنبا صغيرا ولا كبيرا ولا يعصون الله ما أمرهم، يفعلون ما يؤمرون، ومن نفى العصمة عنهم شئ من أحوالهم فقد جهلهم)[4].

---

(1) آل عمران، الآية 101.

(2) الصدوق: معاني الاخبار، انتشارات جامعة المدرسين، 1361هـ، طهران، ص132.

(3) الصدوق (ت381هـ): علل الشرائع، تقديم: محمد صادق بحر العلوم، منشورات المكتبة الحيدرية، النجف الاشرف، د.ط، 1966م، ج1، ص123.

(4) المجلسي، العلامة (ت1111هـ): بحار الانوار، تح: محمد باقر البهبودي، عبد الرحيم الرباني الشيرازي، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1403هـ-1983م، ج25، ص211؛ ظ: مهدي، نصيري: الإمامة في الكتاب والسُّنَّة، نقد نظرية كديور، مجلة نصوص معاصرة، العدد 20، ص62-63.

الفصل الثاني

الأسس المعرفيّة للفقه

❖ المبحث الأول: الأساس النصي

المطلب الأول: النص.

المطلب الثاني: فهم النص.

❖ المبحث الثاني: أساس العقل

المطلب الأول: تعريف العقل.

المطلب الثاني: العقل عند الإمامية والمذاهب الأخرى

❖ المبحث الثالث: أساس الواقع

المطلب الأول: تعريف الواقع وأهمّيته.

المطلب الثاني: معرفة الواقع وحجيته.

المطلب الثالث: أثر خليفة الفقيه وانتمائه الفكري على الاستنباط.

المطلب الرابع: صلة العرف بالواقع وتأثير الزمان والمكان على الفقه.

الفصل الثاني

الأسس المعرفية للفقه

تمهيد

يقصد بالأسس المعرفية كل ما له أثر معرفي على تكوين الفقه مما يسهم في رفد عمليّة الاستنباط الفقهي، ولا تقتصر الأسس بالمصادر الأربعة للفقه بل كل ما له أثر معرفي على الفقيه كخلفية الفقيه الثقافيّة ودور العلوم الأخرى في البحث الفقهي والواقع ومايرفده من معطيات ويبحث هذا الفصل الأسس المعرفيّة التي أسست علم الفقه فمن أين استمد الفقه معارفه، وكيف تكون معرفياً؟

إنَّ الجهاز المعرفي لعلم من العلوم الإسلاميّة والإنسانيّة، لا بدّ أنْ يعبّر عن نسق معرفي قائم على أركان عدّة مترابطة هي[1]:

1 - المصدر المعرفي: وهو المنبع الذي تصدر عنه المعرفة بالنشأة والتكوين والتأسيس كالنص والعقل والواقع في علم الفقه، وهذه المصادر على نوعين متلازمين وهما: مصادر ذاتية ومصادر عارضة.

أمّا المصادر الذاتية فهي تشكل خصوصية الفكر أو العلم المعني، وبدونها ينتفي هذا الفكر وتمتاز بأنها تحمل اعتبارات معرفية خاصة غير مشتركة لدى تيارات الفكر المختلفة، وهي موضع ثبات واتفاق بين المنتمين للفكر والعلم المعني[2]، وتتمثل المصادر الذاتية للفقه الإسلامي بالنص أو الكتاب والسُنَّة.

---

(1) محمد، يحيى، الجهاز المعرفي واركانه الخمسة، منطق فهم النص، ص43.

(2) ظ: محمد، يحيى، الفكر الإسلامي والفهم المقصدي والتعبدي للدين، مجلة الكلمة الطيبة عدد 15، الأنترنت، موقع المجلة، ص3-4، كذلك: فهم الدين والواقع، دار الهادي، بيروت، ط1، 1426هـ - 2005م، ص134.

أمّا المصادر العارضة: وهي ليست ذاتية، أو ليس لها خصوصية الفكر المعني، لكنها قد تلعب دوراً اعظم من المصادر الذاتية نفسها، وتمتاز أنّها تحمل اعتبارات معرفية قد تكون مشتركة وقد تكون خاصة، والمقصود بالاعتبارات المعرفيّة هي الدواعي والأدلة التي عليها تتولد النتائج المعرفية، من الاعتبارات المشتركة مثل: اعتبارات حقائق الواقع الموضوعي، والاعتبارات الرياضية الثابتة، والاعتبارات العقلية المشتركة كمبدأ السببية وغيرها.

والمصادر العارضة للفقه تتعدد وتختلف بحسب الفرق في الفكر الإسلامي والمذهبي، ومن هذه المصادر: العقل الكلامي والعقل الفلسفي والذوق الكشفي وكذا القياس والأستحسان وغيرها من المصادر والاعتبارات.

ولمّا كان لكل علم اعتباراته المختلفة وأنموذجاته القياسية، وأنَّ بعض هذه الاعتبارات ذاتية والأخرى عارضة، لذا من المتوقع ان تحصل هناك أنواع من التعارض، منها ما يحصل بين الاعتبارات العارضة ونظائرها وكذا بين الذاتية ونظائرها وأيضاً بين الاعتبارات العارضة والذاتية

2 - الأداة المنهجية: وهي آلية وطريقة تتم فيها عملية تكوين المعرفة وتأسيسها بهيئة مفاهيم مستنبطة تقبل التوظيف ؛اعتمادا على المصدر المعرفي.

(قد تكون اداة بيانية صرف لغوية أو عرفية أو شرعية، وقد تكون عقلية منطقية أو وجودية أو معيارية أو غيرها.وكذلك قد تكون واقعيّة استقرائية أو تمثيلية أو غيرها)[1].

3 - الأصول والموجهات القبلية: وهي الأصول التي تعول عليها الأداة المنهجية في الفهم والتوليد والكشف والاستنباط والتي بواسطتها يتم توليد المعرفة وإنتاجها (قد تكون قبليات منضبطة أو غير منضبطة).

4 - فهم النص: وهو ممارسة ذهنية تخص النص، وله صور متعددة من الإشارة والتفسير والتأويل وغيرها.

5 - الإنتاج والتوليد وهو كل ماينتج من معرفة، سواء كانت سابقة لعملية

(1) م.ن، ص4.

الفهم أو بعدها، أي سواء كان معبرا عن القبليات المعرفية الناتجة بصورة مباشرة، أو غير مباشرة عن المولدات والموجهات، أو هو نتاج عملية الفهم ذاتها.ان الأنتاج أو التوليد هو في النهاية مستمد وجوده من القبليات المعرفية(1).

ويعد المصدر المعرفي أحد الأسس الثلاثة الأولى الرئيسيّة التي يرتكز عليها الجهاز المعرفي فلولاه ما كان للمولدات والموجهات أنْ تقوم بدورها من التوليد والفهم والأنتاج ولا كان للأداة المنهجيّة أنْ تتكفل بتحديد النهج الذي تتم فيه عملية التوليد والإستكشاف. وبالنتيجة أنَّ هناك ترابطاً محكماً بين المرتكزات والعناصر التي تولد الفهم المعرفي.

المبحث الأول

الأساس النصي

إنَّ النص هو المرجع الأساس للتكوين المعرفي في الفقه، فللنص مرجعية تكوينيّة وتقويمية، وهو المصدر الرئيس له، وأنَّ المصادر الأخرى ليس لها اعتبار ما لم يتم عرضها على مرجعية النص وإحراز موافقته، فمصادر المعرفة والتشريع تبدأ بالنص حيث القرآن الكريم، ثم السُنَّة النبوية وسُنَّة المعصومين ﷺ وبعدهما الإجماع بوصفه كاشف عن النص أو مستدلاً عليه به وبالعقل، وقد يضاف إلى ذلك قول الصحابي وسلوكه بوصفه كاشف آخر، وبعد ذلك تأتي سائر مبادئ الاجتهاد الأخرى، التي قد تستمد من النص مباشرة وغير مباشرة(2)

وعند الشافعي تتلخص المصادر المعرفية المؤهلة للنظر الاجتهادي بـ:

1 - العلم بكتاب الله.
2 - العلم بالسُنَّة.
3 - العلم بأقاويل السلف.
4 - العلم بأجماع الناس واختلافهم.

(1) ظ: محمد، يحيى، منطق فهم النص، ص45.

(2) ظ: محمد، يحيى، منطق فهم النص، القسم الثاني، ص71، كذلك العقل والبيان، ص106.

5 - العلم بلسان العرب.

6 - صحة العقل.

يقول الشافعي في الرسالة (وجهة العلم بعد الكتاب والسُّنَّة والأجماع والأثار وما وصفت من القياس عليها)[1].

المطلب الأول

النـص

يقصد البحث بالنص ذلك التنزيل المتخذ إطاراً لغوياً خاصاً، والذي يعد مرجعاً اساسياًيتضمن المضمون العقائدي والتشريعي والقيمي والمصاغ بأرفع اساليب اللغة من حيث البلاغة والبيان، أو هو لغة تحكي عن معنى الوحي والتنزيل والمعبر عنه بالخطاب، فهو خطاب الله، ويأتي بعده بالمرتبة الثانية خطاب النبي ﷺ كما لدى أهل السُّنَّة، وخطاب النبي ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام كما عند الشيعة الإمامية، والقرآن كتاب رباني موحى إلى النبي ﷺ، وهو وإن كان منزلا من الله تعالى، وانه كلام الله، إلا أنه لم يفارق ملابسات الألفاظ والعبارات التي كانت متدوالة عصر التنزيل بكل ما تحمله من معان عرفية سائدة في مكان وزمان محددين، وبكل ما تتضمنه من فكر لا يتعالى غالباً عن فهم وإدراك الجماعة التي خوطبت به مباشرة[2]. فالنص يتصف بخاصيتين:

الأولى: إنَّ مصدره علوي الهي مجرد عن محددات الواقع بما يحمله من معاني الوحي المطلقة.

الثاني: ان النص ملامس للواقع ملتصق به، فهو ليس مجرد وحي سماوي يحمل صفات التجريد، بل هو خطاب يستعين بالواقع ليتخذ منه مسلكا للغاية التي انزل لأجلها ولذلك نزل بلغة بشرية لها معاني مشخصة في بيئة محددة هي

---

(1) الرسالة: تحقيق أحمد شاكر، دار التراث، القاهرة.، 1979، ص508.

(2) ظ: محمد، يحيى، جدلية الخطاب والواقع، مؤسسة الأنتشار العربي، بيروت، ط1، 2002م، ص15.

البيئة العربية بكل ما تحمله من ظروف وملابسات خصوصية[1].

1 - تعريف النص:

يمكن القول إنَّ النص في التراث الفقهي الأصولي، قد اكتسب دلالتين، إحداهما عامة والأخرى خاصة، فعلى المستوى الأول، فقد استخدم لفظ النص للدلالة على كل ملفوظ شرعي دال على حكم شرعي، أو على لفظ الكتاب والسُّنَّة، فبرزت في سياق تداول الأصوليين من قبيل: الدليل إمّا نص أو معقول وصار النص يطلق على كل ملفوظ شرعي دال على حكم شرعي، فقالوا على سبيل المثال: هذه المسألة يتمسك فيها بالنص، وهذا بالمعنى والقياس[2].

على أنَّ ثمة من استخدم لفظ النص للدلالة على (كل ملفوظ لساني يعتد به في تقرير الأحكام الشرعية، أو في بسط بعض القضايا الأصولية والفقهيّة أو في تفسير بعض الظواهر. . .الخ، وأيضاً ثمة من اطلق النص واراد به حكاية اللفظ الملفوظ حين يأتي على صورة اللفظ فقال: هذا النص كلام فلان[3].

اما الدلالة الخاصة التي منحت للنص في سياق الأستخدام الاصطلاحي له، بما هو احد الأدلة الاصطلاحية الأصولية المهمة التي حظيت باهتمام علماء الأصول عموماً، ما جعلهم يعمدون على ضبط دلالته، وتحديد ماهيته الإصطلاحيّة بكل دقة ومسؤوليّة، لذلك تعدّدت تعريفاتهم ولم يتفق علماء الأصول على تعريف واحد، فمن عرف النص بأنه: (خلاف الظاهر) أو بأنه (كل ما يقابل الظاهر) ومن قائل بأن النص هو الظاهر[4]، فعرّفه الشافعي بأنه (كل خطاب علم ما أريد به من الحكم، اكان مستقلا بنفسه، أو علم المراد به من

---

(1) ظ: م.ن، ص15.

(2) ظ: الزركشي، بدرالدين (ت794هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، تح: محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000م، ج1، ص98، نقلا عن: الخطاب والنص، عبد الواسع الحميري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2008م، ص373.

(3) الزركشي، البحر المحيط، م.س، ج1، ص373.

(4) ظ: الزركشي، البحر المحيط، م.ن، ص373.

غيره)[1]، وبهذا فان الشافعي اخذ يسمي الظاهر نصا، في وضع اللغة، لأنَّ النص عنده مأخوذ من الظهور[2]، وأنّه (ما لا يحتمل الا معنا واحداً)[3]، ومن عرف النص على أنّه (ما استوى ظاهره أو باطنه)[4]، وتعد هذه العبارة من أهم عبارات الأصوليين حول النص كونها تتضمن أول اعتراف صحيح من أصحاب هذا الرأي، بأن للنص ظاهراً وباطناً، أي بأنه عبارة عن كينونة أو كيان لغوي مركب، أيّ عبارة عن كلام مشروط بالكليّة والتركيب، وأنَّ ظلوا يصرون على اشتراط مطابقة الظاهر بالباطن في النص[5]، إذ أنَّ معنى الظهور هو المعنى الوحيد الذي بنى عليه الفكر الفقهي الأصولي (الشيعي) اصطلاحه المعرفي للنص، وقد ورد في الأصطلاح الأصولي أنَّ النص أحد قسمي المبين من الألفاظ، والمبين هو ما كان ظاهر الدلالة على المعنى المقصود، وهو نوعان، النص والظاهر، والظاهر هو (البالغ في ظهور دلالته إلى حيث لا يقبل التأويل)[6]، و(ظني بالظهور انه ينطوي على الحركة، وبناء عليه، فمعنى الحركة هو المعنى المركزي لكلمة النص، وهو بما هي معنى الظهور وبداخله، بدليل قولهم في الاستعمال المعجمي -الاجتماعي لكلمة نص (نص الراية ينصها نصا: رفعها في السير)[7]، وقولهم (نصنص البعير: فحص بصدره الأرض ليبرك[8]، وقولهم: النصنصة: تحرك البعير إذا نهض من الأرض، والنصنصة إثبات البعير ركبتيه في الأرض وتحركه إذا هم بالنهوض)[9]، وقولهم (نصنص الرجل في

(1) ابو الحسن المعتزلي، محمد ابن الطيبب، المعتمد في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت (د.ت)، ص294.
(2) الحميري، الخطاب والنص، م.س، ص39.
(3) الزركشي، البحر المحيط، ج1، ص375، ظ: كذلك الجرجاني، التعريفات، ص194.
(4) م.ن، ص375.
(5) الحميري، م.س، ص40.
(6) المشكيني، الميرزا علي، اصطلاحات الأصول، ص232، كذلك ظ:امير عباس، المعنى القرآني بين التفسير والتاويل، دار الأنتشار العربي، بيروت، ط1 2008م، ص126، ومابعدها.
(7) ظ: ابن منظور، لسان العرب، مادة نصص.
(8) لسان العرب، مادة نصنص.
(9) لسان العرب، مادة نصنص.

مشيه: اهتز منتصباً[1]، ونص الشيء: حركه[2].

(إنَّ الظهور والحركة بوصفهما معنيين مركزيين لكلمة (نص)، ينطويان على ضديهما، فالظهور ينطوي على البطون، والحركة تنطوي على السكون، (النص: التوقيف، والنص التعيين إلى شيء ما)، وان للنص جانبين: جانب الثبوت وجانب الحركة، ولكن التركيز على دلالة الظهور من دلالتي النص جعل القدماء، وغير قليل من المحدثين[3]، ينظرون إلى النص من حيث جهة الثبوت أو جانب الظهور فيه دون جانب الحركة/ الأستبطان...)[4].

والأصوليون يجعلون المعنى اللفظي شطرين، شطر يتعلق بالمعنى الحرفي، أي ما يسميه الأصوليين، دلالة المنظوم أو المنطوق، وشطر ثان يشتمل على الدلالات التابعة التي يستلزمها فهم النص دون الدلالة الحرفية للألفاظ، وهذه هي دلالة المفهوم[5].

وكذلك يشير إلى عدد من الحقائق: الأولى: إنَّ النص في الوعي البياني الأصولي عبارة عن كل ملفوظ شرعي دال على حكم شرعي بأحدى طرق الدلالة الآتية: العبارة أو الصيغة أو الإشارة أو الفحوى.

والحقيقة الثانية: انفتاح النص -وفق هذا المنظور- على المتعدد واللانهائي؛ إذ النص وفق هذه الرؤيّة عبارة عن دليل لساني مفتوح على متعدد الدلالات والمدلولات، أو هو عبارة عن كلام دال على أكثر من مدلول، بأكثر من طريقة من طرق الدلالة. أو لنقل: إنَّه عبارة عن كل ملحوظ دال على متعدد المدلولات، بمتعدد طرق التدليل اللساني[6].

وأخيراً وبقراءة متأنية لتعريف النص لدى الفقهاء والأصوليين، يتضح تركيز

(1) لسان العرب، مادة نصنص.
(2) لسان العرب، مادة نصنص.
(3) ظ: أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، ص123-124.
(4) امير، عباس: المعنى القرآني بين التفسير والتاويل، دار الأنتشار العربي، بيروت، ط1، 2008، ص127.
(5) دراسة المعنى عند الأصوليين، ص150، كذلك: امير، المعنى القرآني، ص50.
(6) الحميري، الخطاب والنص، مفهوم العلاقة، م.س، 45.

هذه الفكرة على الوحدات الدلالية الصغرى اللفظ / الجملة، بوصفها الموئل الوحيد للمعنى.

ولكن إعادة قراءة للدلالة الأستعمالية لكلمة (نص) تكشف عن البعد التكويني المتراتب للمعنى في النص ... وان ظهور معنى ما مرتبط ارتباطا وثيقا بغيره من المعاني المحيطة به والمهيئة أو المهمة في ظهوره، وإلا فإن عدم الأعتداد بهذه الحقيقة يعني، مما يعني، مجافاة التكوين النصي للمعنى[1].

إنَّ فهم النص (يبدو دائما شيئا أكثر من مجرد معرفة الكلمات أو مغزاها)[2].

2 - النص والخطاب

الخطابة لغة: خطب فلان: أحسن الخطاب والخطاب هو المواجهة بالكلام[3]، ورجل خطيب حسن الخطبة، والمخاطبة مراجعة الكلام، وفصل الخطاب: الحكم بالبينة أو باليمين أو الفقه في القضاء، أو النطق بأما بعد[4].

إنَّ المادة المعجمية لمادة خطب تشير إلى عدد من الدلالات اللغوية، فالخطب: الأمر العظيم، والأمر الذي تقع فيه المخاطبة، والخطبة الكلام المنثور المسجح ونحوه.

والخطاب مراجعة الكلام، وخاطبه بالكلام مخاطبة وخطاباً وهما يتخاطبان[5].

والخطاب عند علماء الكلام والأصول نظر إليه جنسا خاصا من الكلام،

---

(1) امير، المعنى القرآني، ص. 129.

(2) ظ: بحيري: علم لغة النص، المفاهيم أو الاتجاهات، أ.د سعيد حسن بحيري، ص42، نقلا عن امير، ص131.

(3) الزمخشري: أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي (ت538هـ): اساس البلاغة، دار صادر، بيروت، ط1، 1992، ص167.

(4) ظ: الفيروزآبادي (ت817هـ)، القاموس المحيط، مادة الخطب، اعداد: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط2، 2003، ص88-89.

(5) ابن مظور، لسان العرب: مادة خطب.

فقد عرفه بعض المتقدمين من علماء الأصول بأنه (الكلام المقصود منه افهام من هو متهيء للفهم)[1]، وهذا يقتضي انه الكلام الموجه توجيها مباشرا من مخاطب بعينه إلى مخاطب بعينه في سياق أو مقام بعينه لتحقيق غاية بعينها، هي افهام ما هو متهيئ لفهمه.

وعرفه آخرون بأنه (ما يقصد به الإفهام مطلقا، فهو (الخطاب) اعم من ان يكون من قصد افهامه للفهم أم لا[2] مثل: والأولى أن يطلق (الخطاب) على كل كلام قصد منه الأفهام مطلقا.

إنَّ الأصل في الخطاب -كما في الكلام- انه قد يطلق ويراد به العبارة الدالة بالوضع، وقد يطلق ويراد به مدلولها القائم في نفس المتكلم، أي ان كلا من الخطاب والكلام قد يطلق على الملفوظ بالفعل، أو على القابل لأن يلفظ، وهذا يقتضي أنَّ الخطاب قد يطلق على الكلام الحسي، وعلى الكلام النفسي الموجه نحو الغير، بهدف افهامه.

إنَّ الخطاب عند الأصوليين، بدا أعم وأشمل من النص، بدليل أنّهم جعلوا الخطاب هو محور دراساتهم وتناولوه بوصفه موضوع علم أصول الفقه الذي بنيت قواعده على خطاب الله سبحانه وخطاب رسوله ﷺ وفحواهما ودليلهما ولحنهما ومعناهما المستنبط منهما... الخ، ولذلك وجدنا الأصوليين (من المدارس الفقهية الاخرى غير الإماميّة) عموما ينظرون إلى النص بوصفه شكلا خاصاً من أشكال الخطاب، أو بوصفه إحدى أهم طرق التدليل الخطابي أو أحد التجليات الممكنة للخطاب عموماً[3]. ما جعلهم ينظرون إلى النص في علاقته بالخطاب عموما بوصفه اضافة لذلك، احد اهم انتاجه وتلقيه أو بوصفه السياق التداولي له. يؤكد هذا، انهم جعلوا النص احد اسماء الخطاب، أو احدى اهم صيغه الأربع المعتمدة عندهم في عملية الدلالة على الأحكام الشرعية، باعتبار أنّ من الخطاب ما يكون ظاهراً ومنه ما يكون نصاً، ومنه ما يكون مفسراً، ومنه

(1) الزركشي، بدر الدين، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 2000م، ج1، ص98.
(2) الزركشي، البحر المحيط، م.س، ج1، ص98.
(3) الحميري، د. عبد الواسع، الخطاب والنص، م.س، ص45-46.

ما يكون محكماً، فهذه اربع صيغ للخطاب هي: الظاهر، والنص، والمفسر، والمحكم، ويقابلها ويتضاد معها، في الوقت نفسه أربع صيغ أخرى هي: الخفي الذي يقابل الظاهر، والمشكل الذي يقابل النص، والمجمل الذي يقابل المفسر، والمتشابه الذي يقابل المحكم[1].

وهذا يقتضي النظر إلى الخطاب بوصفه المعنى أو القضية (الحكم) المدلول عليه بكل طرق الدلالة الممكنة، وهو مضمون الحكم الشرعي المطلوب من البشر فهمه والتزامه في حين ان النص هو الدال-الدليل على الخطاب، أو هو احدى اهم طرق الدلالة الممكنة عليه.

وهذا يقتضي ان النصوص تتعدد وتتنوع بتعدد الخطابات، وبتعدد وتنوع طبيعة العلاقة الناشئة بينها وبين تلك الخطابات. مايسمح بالقول من كل ما سبق، ان النص في علاقته بالخطاب عبارة عن ثلاثة انواع ممكنة، لأنه لا يخلو:

1 - اما ان ينصص الخطاب كما هو، ومن حيث هو. وهنا نكون ازاء ما يمكن تسميته بـ(نص التمثيل) الذي لا يعدو ان يكون مجرد سياق لتداول الخطاب وتبادله (نص المقالة العلمية التي تصف الحقائق والأشياء كما هي (في الأعيان أو في الأذهان) أو كما صيغت مقالتها من قبل، دون ان نتدخل أو نضفي عليها أي طابع ذاتي)[2].

2 - وأمّا أنْ ينصص (موقفنا الخطابي) ويعني بالموقف الخطابي، ذلك الموقف الذي يغير فيه أو خلاله، عن تمثلنا للخطاب وإمتثالنا له، يعني تمثلنا له قولا وفعلا أو عقيدة أو سلوكا. ويعبر عنه (نص التعبير) أو نص الكلام التعبيري الذي من شأنه ان يضفي على الحقائق والأشياء المعبر عنها طابعا ذاتيا. وهنا يغدو النص مجرد (سياق للتواصل الخطابي)[3].

3 - وأماً أنْ ينصص موقفنا من الخطاب، صراعنا مع الخطاب، علاقة التنائي التي تربطنا به وينتج عنه (نص التفرد والاختلاف)، وهنا يغدو النص عبارة

(1) م.ن، ص46.
(2) الحميري، النص والخطاب، م.س، ص46-47.
(3) الحميري، النص والخطاب، م.س، ص46-47.

عن سياق انتاج للخطاب، أو سياق تفكيك وإعادة بناء له، على نحو يحقق للخطاب الولادة والتجاوز أو التحول والصيرورة[1].

والأصوليون عموما قد تمكنوا من بلورة ملامح النص بمفهومه الأول (نص التمثيل) باعتبار إنه النص الذي كان قد اهمهم وارتبط بمفهومه عندهم بالخطاب الشرعي أو الديني في الكتاب والسُّنَّة.

إنَّ مايهمنا من تعريفنا للنص وللخطاب هو كيفية فهم هذا النص والخطاب، وهل من الممكن قراءته بقراءة نهائية، أو ان النص سيقرأفي كل زمان بصورة مختلفة عما قبله، أي هل النص بذاته يسمح بهذه القراءات، أو لا بّد من وضع مناهج معرفية تؤدي إلى الوصول إلى قراءة نهائية قريبة من مراد الشارع، لأنَّ هناك رؤية تقرر أن النص القرآني فيه طاقتان الأولى: - طاقة مخاطبة الزمن المعاصر للتنزيل لكل مافيه من خصائص حضارية (اجتماعية واقتصادية... الخ) وهو نص ينطبق تماماً على عصر النزول.

الثانية: طاقة جوهرية داخل النص متكونة من قاعدة توصيفية قيمية لسلوك تضعه الآية موضع التقويم وتمنحه صفة الموقف الشرعي يمكن اطلاقه على ذلك السلوك متى تكرر، وفي أي فضاء اجتماعي وعلى مثيلاته ومقترباته، وهذا معنى عموم النص أو اطلاق النص، أو اعتبار مناط النص، أو الغاء خصوصية النص ...الخ من تسميات، ولعله هو الاساس المعرفي للقياس وما ينطبق على الآية القرآنية ينطبق على كلام المعصوم فالرواية فيها ملحظ زمني وتوجه اجتماعي محدد ولكن فيها أيضاً جوهر تكليفي مخبوء في أثناء ذلك الخطاب.

(1) ظ: الحميري، م.س، ص47.

المطلب الثاني
فهم النص

1 - فهم النص

لا يختلف المسلمون على مرجعية النص ومصدره بالنسبة للفقه وللمعارف الإسلامية كانة، لكن لوحظ ان معطيات الفقه مختلفة بالرغم من الاعتماد على النص ذاته، رهذا يرجع لفهم النص في كثير من اسباب هذا الاختلاف.

إنَّ الفهم عبارة عن معرفة المعرفة لأنّ النص معرفة، وعندها يكون هذا العلم معرفة النص يعبر عنه بأنه علم لمنهج الفهم، وهو يجري بحثه في فلسفة العلم وبهذا الاعتبار يكون عبارة عن فلسفة الفهم[1].

وفي الفهم الديني هناك ثلاثة عناصر للفهم هي: النص والفهم والقبليات المعرفية، والعلاقة الدائرة بينهما هي علاقة ثابتة، فالفهم يتوقف على كل من القبليات والنص، فالفهم نتاج التفاعل بين هذين العنصرين ووجوده مستمد من وجودهما دون العكس[2].

كيف نثبت ان النص يحدد الفهم، وان القبليات أيضاً تعمل على تحديد الفهم ؟

إنَّ النص الديني هو نص لغوي، وان اصله الإلهي لا يعني أنّ في دراسته وتحليله يحتاج إلى منهجيات ذات طبيعة خاصة تتناسب مع طبيعتها الإلهية الخاصة، ان في دلالته لاينفك عن النظام اللغوي الثقافي الذي تعد جزءا منه، وتمثل اللغة ومحيطها الثقافي مرجع التفسير والتأويل[3].

---

(1) ظ: محمد، يحيى، اثر القبليات المعرفية على الفهم الديني، مجلة المنهاج، العدد50، 2008م، ص44-45.

(2) م.ن، ص49.

(3) ظ: أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء +بيروت، ط3، 2007، ص208-209، كذلك: جابر:حسن (الدكتور): منهج التأويل وعلم الدلالة، ضمن كتاب دراسات في تفسير النص القرآني، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2007م، ج2، ص222-223و225.

أ - فهم النص

ولأجل فهم النص القرآني الذي يمثل الصعوبة الكبرى امام المفسر والفقيه «لابد من فتح حقول مختلفة امام الباحثين في ميدان اللغة القرآنية وبالتالي في مجال الاجتهاد الفقهي، ويمكن اجمالها في النقاط الآتية:

1 - حقل البحث التأريخي والاجتماعي لتطور استعمالات الألفاظ.

2 - حقل البحث في منهجية قراءة النصوص المجازية، وكيفية ملاحظة المعاني المذخورة في طيات اللفظ المجمل الدلالة.

3 - حقل البحث في البنية المعرفية المتكاملة للقرآن الكريم، بما يسمح بإعادة توصيل المتشابه في شبكة المعنى التي حاكها المحكم في القرآن الكريم»[1].

إن المجال التداولي للغة القرآنية تنتمي إلى عصر الوحي، لأن اللغة كانت الوسيلة الوحيدة لنقل الوحي ومرادات المعنى، وهي تخاطب العقول بلغة مفهومة لأيصال المعنى، ولكنها - أي اللغة القرآنية - خاضعة في استعمالاتها لسنن التطور طالما هي متداولة في التأريخ وخاضعة للتوظيف من قبل السلطات وأصحاب الأهواء، وهذا يعني امكانية تعرض الفاظها للتحول إلى معانٍ جديدة، وقد تراكم على المرادات الحقيقية المقصودة في زمن التنزيل ما يستدعي بذل المجهود لمتابعة تطور استعمالات اللفظ تاريخياً.

وكتب أصول الفقه تحتوي على ابواب واسعة اعتنت بصورة خاصة لأختبار اللفظ والمعنى في مباحث الحقيقة والمجاز، مما يؤشر على حضور هذا الهم المعرفي لدى الفقيه وعنايته به[2].

---

(1) جابر، حسن، منهج التأويل وعلم الدلالة، م.س، ص224. كذلك ظ: مصطفوي: محمد، الأفهوم القرآني ونظريات تشكل الخطاب، ضمن كتاب دراسات في تفسير النص القرآني، م.س، ج2، ص53.

(2) ظ مثلاً: المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، ج1، ارباب مباحث الألفاظ، والشيخ صاحب الكفاية محمد كاظم الخرساني: الكفاية، باب مباحث الألفاظ، والعلامة الأنصاري، فرائد الأصول، الباب ذاته.

ولكنهم اهتموا كثيرا بمسألة البحث عن المعاني الحقيقية وعلاماتها، مع ان المطلوب (هو استعمالات اللفظ في زمن التنزيل من دون الإلتفات إلى ما إذا كانت هذه الأستعمالات تطابق المعاني الحقيقية أم لا)[1].

وكانت هناك محاولات لمعرفة استعمال اللفظ في عصره الأول، وهي لغة المتشرعة، وهم الذين جاءوا بعد عصر النص عن لغة المتشرع. وتحتاج إلى منهج معاصر يراكم الأبحاث في معرفة تطور اللفظ في استعماله عبر التأريخ، مع ان الثورة في علوم اللغة والتأويل والألسنية، قد تسهم إلى حدود بعيدة في اغناء (مباحث الألفاظ) وبالتالي قد ترفد الفقهاء بتصورات ومنهجيات وتقنيات بحث وتنقيب عن المعنى، أغنى مما كانت عليه في العصور السابقة.

أمّا في حقل البحث عن منهجية القراءة والتأويل، فقد فتح علماء اللغة المعاصرون ميادين جديدة للبحث فتحول النص وقراءته إلى علم قائم بذاته، وسرى تأثيره إلى مختلف الحقول المعرفية، ويمكن استثمار ابحاث هذا العلم في الحقل المعرفي القرآني لأستكناه المعاني المستترة والمحجوبة بفعل الزمن وعوامل تأريخية كثيرة، منها محاولات الحجب للمعاني المسكوت عنها لدى سلطات المعرفة أو السلطة السياسية، ولكن العصر الحاضر بما توافر من تقدم في كسر احتكارات المعرفة والمعنى، فإنه قد يسهم في كسر المعاني المتوارثة وبلورة معاني وتأويلات تخدم الغايات الكبرى للدين، ويبعد التداول بمعانٍ كانت لا تزال مانعة من فهم حقيقة الدين[2].

ب - النص وألبات التفسير:

فالنص بما هو في ذاته، خارج عن حدود المنال الذهني أو لنقل: إنَّ الذهن لايتعامل مع الأشياء في ذاتها ما لم تكن من العلوم الحضورية الذي يحضر فيها الشيء بنفسه، بل يتعامل مع القضايا الخارجية وفاقاً للعلم الحصولي

(1) جابر، م.س، ص226.

(2) هناك محاولات جمة من مفكرين معاصرين لبلورة قراءة جديدة أو منهجية للنص الديني - القرآني منه بالذات -منهم على سبيل المثال: في الوسط الإمامي: محمد مجتهد شبستري، مصطفى ملكيان، يحيى محمد وآخرون.

الذي ترتسم فيه الصورة لذلك الشيء، وارتسامها في الذهن هو العلم الحضوري بالصورة، أو العلم الظاهر لذاتنا، ولا شك في ان حضوره لذاتنا يمنعه من أن يكون ذلك الشيء عينه في ذاته، للإختلاف بين الشيئين في ذاته وذاتنا، حيث إنَّ الأول هو الموضوع الذي عالمه متعين بالخارج فحسب، وأنَّ الثاني هو المعنى الذي عالمه يتحدد في المجال التصوري للمعرفة، فإن أحدهما لايمكنه ان ينقلب إلى الآخر لاختلاف العالمين.

والأمر لا يختلف في هذه الجهة بين الموضوع الطبيعي الذي ينتمي إلى العالم الكوني، وبين الموضوع النصي الذي ينتمي إلى العالم اللغوي.

فالشيء الطبيعي والنص سواء، إذ انهما معا يحتفظان بكيان الشيء في ذاته، فالنص بوصفه شيئا في ذاته، يستحيل ان ينقلب إلى ما هو معرفي لذاتنا، لكن ما يحصل هو ان هناك صورة تتجلى في ذاتنا للتعبير عن ذلك الشيء، سواء تطابقت معه أم لم تتطابق[1].

إن النص بما هو في ذاته يظل مجهولا وشبه المعدوم لايشم رائحة الإدراك والمعرفة، ومن هذه الخصوصية تطلق عليه: «النص المجهول»[2]. فالنص من حيث ذاته لا يظهر بمظهر المعرفة والفهم من الآليات الإشارية[3] والتفسيرية[4].

---

(1) محمد، يحيى، آليات قرآءة النص الديني، مجلة المنهاج، العدد30، صيف 1424هـ - 2003م، ص118.

(2) م.ن، ص118.

(3) يقصد يحيى محمد من هذا المصطلح: ان آليات قرآءة النص في مرحلته الأولى هي آلية «الإشارة»وهي انه عندما يكون للنص الظاهر ما يفهم معناه، فهذا يعني ان هناك ثلاثة عناصر ضمنية يتقوم ويتأثر ببعضها الآخر وتكون له علاقة بصياغة هذا الظاهر وتحديده، ويطلق عليه: الظهور اللفظي والسياق والمجال، وكذلك هناك عنصر رابع خارجي محض يطلق عليه «القبلية المعرفية» ويكون له دوره الفاعل في تحديد معنى ذلك الظاهر، والقبلية المعرفية: هي كل معرفة تسبق قرآءة النص سواء كانت معرفة حسية أم عقلية أم غيرهما. (اليات قراءة النص الديني، م.س، ص92).

وتنقسم آليات الإشارة إلى ثلاثة حالات: هي الإشارة الأستظهارية (الظاهرية) والتأويلية والأستبطانية أو الرمزية، وعلى هذه المرحلة تتأسس مرحلة أخرى يطلق عليها التفسير.

(4) يذهب يحيى محمد إلى ان الآلية التفسيرية هي الية المرحلة الثانية من آليات قراءة النص الديني فالأخذ بالظاهر لا يعني بالضرورة تفسيرا، وكذلك فإن التفسير لا يقتضي =

فلولا المعرفة والإدراك ما كان هناك مايمكن ان نطلق عليه ظاهر النص أو الإشارة ومن ثم التفسير، وهنا يمكن توضيح وتلخيص قراءة النص، فنقول إن لدينا ثلاثة عناصر متلازمة، هي النص والإشارة والتفسير، ومن حيث التمييز بين هذه العناصر، نلاحظ ان النص له بعده الموضوعي المستقل عن المعرفة، فهو عندما يدخل في حيز المعرفة يتحول إلى مانطلق عليه اسم «الإشارة» ومن بعد ذلك «التفسير».

إنَّ الإشارة هي كشف عن معنى النص، وأنَّ التفسير يزيد عليها بأنه يشرح هذا المعنى، فيكون عبارة عن معنى المعنى، وهذا يعني أنَّ آليات الإشارة والتفسير، وإنْ كانت آليات قائمة على النص إلا أنها من هذه الناحية لا تكشف عن النص بما هو في ذاته[1].

إنَّ آليات الإشارة يمكن عدها نصاً آخر يقوم على ذلك النص المجهول، وأنَّ التفسير هو نص ثالث يقوم على نص الإشارة، وكلاهما يعبر عن النص المعلوم أي أنَّ لدينا نصاً مجهولاً ونصين معلومين، ومن ثم أن لدينا ثلاثة نصوص كالآتي[2]:

1. نص كما هو في ذاته وهو الأساس الذي لايقبل التحديد والتعريف من حيث هو هو ؛ إذ لا علاقة له بالإدراك والذات العارفة، وذلك شبيه بما هي عليه الماهية من حيث هي هي ؛ إذ لا علاقة لها بالوجود.
2. ونص ثانٍ يقوم على ذلك النص باعتبارات الإدراك والذات العارفة، وهو المعبر عنه بالإشارة على اقسامها الثلاث: الاستظهار، والتأويل، والاستبطان. فنص الإشارة بهذا الاعتبار ينشأ عن امرين هما: النص المجهول، وذات القاريء، والإشارة بهذا الاعتبار نوع من القراءة تطلق عليها القراءة الأولى أو الإشارية.

= الأخذ بالظاهر فهناك ظاهر بلا تفسير وكذلك تفسير بلا ظاهر، وينقسم التفسير إلى تفسير أستظهاري وتأويلي واستبطاني. (يحيى محمد، آليات قراءة النص الديني، ص108-109).

(1) محمد، يحيى، م.س، ص117-118.

(2) م.ن، ص119.

3. ونص ثالث يتحدد بقراءته لنص الإشارة، وهو ما نطلق عليه نص التفسير، وهو بالتالي يعتمد على كل من ذات القاريء والنص المجهول.

وهكذا، فإن ذات القاريء تتسع لقراءتين: إحداهما تتعلق بقراءة النص المجهول فنسميها نص الإشارة، واخرى تتعلق بقراءة هذا النص الأخير فنسميها نص التفسير. إذن لدينا نص وقراءة نص، وقراءة القراءة، أو لدينا نص ومعنى النص ومعنى المعنى[1]

جـ - دلالات الحكم الشرعي ومناهج قراءة النص الديني

أولاً: دلالات الحكم الشرعي:

يتحكم بالحكم الشرعي بعض الدلالات المعرفية تحديداً وتغييراً وهي على أربعة انواع:

1 - الدلالة الحرفية للنص.

2 - دلالة المقاصد سواء كانت خاصة أو عامة.

3 - دلالة العقل.

4 - دلالة الواقع، سواء كان الواقع عاماً أم خاصاً بالتنزيل، أي الواقع الذي تم فيه انزال النص والأحكام الشرعية.

وبالرغم من تعدد هذه الدلالات الكاشفة عن طبيعة الحكم الشرعي، يلاحظ بعضها يكشف عن البعض الاخر، أي إن بأمكانها إن تلعب ادواراً مختلفة في الكشف المتبادل، ففي موارد كثيرة تسبق الدلالة الحرفية فهم الواقع في الكشف عن مداليلهِ، كما تنبه احياناً على الدلالة العقلية، وكذا ماتعلن عنه بصورة المقاصد. ولكن في المقابل إن لدلالة الواقع دوراً هاماً في فهم طبيعة مايريدهُ النص أو الدلالة الحرفية، وكذا الكشف عن المقاصد وما يقرره العقل والدلالة الواقعية أيضا تكشف عما يجري لبعض الأحكام من الضعف وعدم القدرة على الصمود امام تجددات الواقع، كما بأمكانها الكشف عما يصيبها من

(1) م.ن، ص119.

خلل وتضارب مع المقاصد، الامر الذي يستدعي تغييرها تبعاً لمصلحة هذه المقاصد[1].

1 - الدلالة الحرفية للحكم: وهي دلالة تتكشف من حيث الظهور اللفظي والسياقي للنص مع الفحص والبحث في القرائن المنفصلة لسائر النصوص والتي لها دور في تأسيس الحكم "إن اصالة الظهور لاتكون حجة إلا بعد الفحص واليأس عن القرينة"[2].

وقد بذل الفقهاء والأصوليون الجهد الكبير لأجلها، فمباحث الظهور والعام والخاص والمطلق والمقيد والناسخ والمنسوخ وغيرها كلها معنية بهذا الامر على العكس من الدلالات الاخرى التي غاب بعضها عن الدرس كالدلالة الواقعية.

ويرجع السبب في ذلك إلى قداسة النص وما يتضمنه من الحقائق المطلقة، سيما عند اولئك الذين عدّوا الكلام الإلهي من الصفات الذاتية الازلية للخالق تعالى وهيمن ما أطلق عليه حق الطاعة. "إن القداسة والطابع الاجمالي للنص مع ضغط حاجات الواقع كل ذلك قد ساهم في تكثير فهم النص وتفصيله، إلى درجة نعدّ فيها العلاقة بين العوامل الثلاثة من جهة وبين تكثر الفهم والاستغراق فيه من جهة أخرى علاقة طردية كلما اشتد الأول ازداد الثاني. فهذا مايفسر لنا التخوم التي احتواها تراثنا الإسلامي في تعلقه بفهم النص دون أن يجد لذلك حداً ولانهاية"[3].

2 - الدلالة المقصدية للحكم: يتم التعرف على المقاصد تارةً باستنباطها من الفاظ النص صراحةً فتكون راجعة للدلالة الحرفية، وأخرى بأنتزاعها عبر الدلالتين العقلية والواقعية،

وللمقاصد سواء الخاصة منها أو العامة مكانتان إحداهما كمدلول الذي تدل عليه بعض الدلالات الاخرى انفراداً أو اجتماعاً، فتكون بذلك مثبته ومحققة. والاخرى ككاشف أو دال وهي مؤهلة للدلالة على الأحكام، إنتاجاً وتغييراً.

---

(1) محمد، يحيى، فهم الدين والواقع، ص152-153.
(2) المظفر، أصول الفقه، مؤسسة الاعلمي، بيروت، ج1، ص157.
(3) محمد، يحيى، فهم الدين والواقع، ص155.

إن الدلالة الخاصة للمقاصد وخاصةً تلك التي لن تصرح بها الدلالة اللفظية للنص يمكن استكشافها بمشاركة عدد من الدلالات، كالدلالة المشتركة للنص مع الواقع أو العقل، وذلك بنوع من القطع أو الحدس أو الاطمئنان، مثل أحكام الحدود حيث تعلن بدلالة الواقع بأنها للردع لما يلاحظ من وجود الشدّة في العقوبة.

أما الدلالة العامة للمقاصد، فهي روح الشرع واساس الحكمة من وجوده. لذلك فمن الأهمية إن يجاز لها الاعتبار في الكشف عن الحكم الشرعي. فمن خلالها يتبيّن إن كان الحكم يتفق معها أو يتعارض وبها يحدد مجرى تغيير الأحكام[1].

3 - الدلالة العقلية للحكم: للدلالة العقلية أهمية خاصة في الكشف عن فهم النص وتحديد الأحكام بما يتسق والمقاصد كالذي يمارس في بعض القياسات الفقهية ذات المغزى المقصدي. كما إن من الامثلة على هذه الدلالة ما يتعلق بحاكمية بعض العمومات على البعض الآخر ومن ذلك اعتبار عموم حديث (لاضرر ولاضرار) حاكماً على سائر العمومات الاخرى للأحكام عند التعارض، وكذا بخصوص الأحكام الفقهية التي تستند إلى عدد من القواعد الأصولية مثل قاعدة الاستصحاب ومقدمة الواجب واجبة وغيرها[2].

4 - الدلالة الواقعية للحكم: للواقع اقسام كثيرة في علاقته بالنص لكن المعتبر منها قسمان:

أ - الواقع المطلق العام

ب - الواقع الخاص بالتنزيل

وينقسم الواقع المطلق بدوره إلى الواقع الوصفي، والواقع الاعتباري. أما الواقع الوصفي فيتحدد بالواقع التقريري أو الاخباري، وهو يشتمل على السنن والحقائق الكونية منها أو البشرية ويختص الواقع الاعتباري بقضايا القيم مثل

---

(1) م. ن، ص157.

(2) م. ن، ص160.

اعتبارات المصالح والمضار[1]، وهو مانحن بصدده في هذا البحث.

اما الواقع الخاص بالتنزيل فيختص بمرحلة عصر النص والاحاطة به ضرورية لاغنى عنها لفهم النص ومقصدهِ كما إن معرفة مضامين الواقع المطلق لاغنى عنها هي الاخرى للفهم عموماً فبدون هذه المعرفة يصبح النص الإلهي غير واضح وغير معقول فالكثير من الآيات القرآنية والاحاديث النبوية لايمكن إن تفهم فهماً معقولاً من غير معرفة الواقع العام، كقوله تعالى ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾[2] وقوله تعالى ﴿وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلۡتُمُوهُۚ﴾[3].

ثانياً: مناهج قراءة النص الديني

قُرأ النص الديني بقراءات متعددة وفقاً للمناهج التي قُرأ بها، وعرض بعض المفكرين المعاصرين مناهج جديدة للقراءة يمكن إن تحدد بالنقاط الآتية:

1 - المنهج التأريخي في تفسير النص ودلالته على المعاني[4]: يمثله محمد اركون*، نصر حامد أبو زيد**، عبد المجيد الشرفي*** وآخرون يقولون ان النص حدث في زمن معين ومتعلق بأحداث معينة فهو يعالج تلك الأحداث والأوضاع التي حدث فيها.

2 - منهج فلسفة اللغة في تفسير النص ودلالته على المعاني: اتباع منهج اللغوي النمساوي فردناند دي سوسير: ومؤداها: ان اللغة لا تحمل معنى موضوعيا خارج الذهن المتلقي لها، إذ هي لا تعبر عن العالم الخارجي

---

(1) محمد، منطق فهم النص، دار افريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2010م، القسم الاخير، الواقع وفهم النص، ص151.

(2) الكهف: 77.

(3) إبراهيم: 34.

(4) الجواهري، حسن القراءة الجديدة للنصوص الدينية (الهرمنيوطيقا): مجلة فقه أهل البيت، العدد 41، السنة الحادية عشرة 1427هـ-2001م، ص154.

* .محمد أركون: مفكر جزائري، يحمل الجنسية الفرنسية، ويكيبيديا الموسوعة الحرة، الانترنت.

** نصر حامد أبو زيد: (1943-2010)، مفكر مصري متخصص في الدراسات الإسلامية، ويكيبيديا الموسوعة الحرة، الانترنت.

*** عبد المجيد الشرفي: مفكر تونسي معاصر، موقع أهل التفسير، الانترنت.

الموضوعي القائم، بحيث يمكن ان يحصله كل قاريء أو مستمع لها على نفس النحو مهما تغيرت الأوضاع وتبدلت الأجيال، وانما مدلول اللغة هو ما تثيره في ذهن المتلقي من معنى بحسب ما يعمر ذلك الذهن من مفاهيم ثقافية، بحيث يكون مدلول اللغة في آخر التحليل هو ما يستكن في الأذهان المتلقية بحسب تكونها الثقافي، وليس ما تحمله اللغة من حمولة مدلوليه موضوعية خارج الذهن المتلقي لها.

وبما أنَّ الوعي الثقافي يختلف باختلاف الأزمان والأجيال، بل قد يختلف باختلاف الأفراد في الزمن الواحد وفي الجيل الواحد لذلك فإن المدلول اللغوي للنص الواحد قد يكون مختلفا في الجيل الواحد، بل بين شخص وآخر، من الجيل نفسه من المتلقين لذلك النص، وذلك تبعا لاختلاف الوعي الثقافي بينهما، بحيث يكون ما يحصل في فهم جيل أو فرد من معاني النص قد يكون مخالفا لما يفهمه جيل آخر أو فرد آخر منه، إذ هو لا يحمل في ذاته معنى موضوعيا يلتقي الجميع في فهمه وانما يتحدد معناه بالوعاء الثقافي الذي يتنزل فيه بالمتلقي[1].

3 - **منهج مراعاة مقاصد الشريعة**: فقد جاءت كتابات بعض من أصحاب القراءات الجديدة للنص الديني تؤكد على ضرورة مراعاة مقاصد الشريعة عند قراءة النص الديني، يقول أبو زيد مثلا: «إن البحث عن المقصد من خلال العرضي والمتغير هو الكفيل بتقديم قراءة مشروعة للنصوص الدينية، قراءة موضوعية بالمعنى النسبي التأريخي، لذلك انه مع تغير الظروف والملابسات والأحوال... نحتاج إلى قراءة جديدة تنطلق من اساس ثابت هو المقصد الجوهري للشريعة»[2].

---

(1) سوسير، فرنارد دي (1857-1913): علم اللغة العام، تر: يوئيل يوسف عزيز، آفاق عربية (3)،، بغداد، 1985، ص40 وما بعدها؛ أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين ارادة المعرفة وارادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب -بيروت، ط، 1995، ص80، :كذلك الجواهري، حسن، ص167

(2) ابو زيد، دوائر الخوف،، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء -بيروت، ط3، 2004، ص69.

وقيل «إن القراءة المقاصدية للنص ليست وليدة الساعة بل كان لها انصارها قديما وهي اليوم في حاجة إلى دفع ونفس جديدين»[1].

وقال عبد المجيد الشرفي «وفي كل الحالات فينبغي ان تقرأ الأحكام في الإلزام بها أو عدم الإلزام قراءة تحقق مقاصدها دون الألتفات إليها في ذاتها»[2].

المطلب الثالث
الهرمنيوطيقا

أولاً: قبليات النص والتفسير الهرمنيوطيقي

الهرمنيوطيقا: hermeneutike، اصلها لاتيني، أي فن التأويل، وفي اشتقاقاتها الأصلية جاءت من لفظ hermenia من هرمس hermesالأله الوسيط بين الآلهة والناس، يفسر لهم ويشرح المرمز ويفك الطلاسم[3].

والهرمنيوطيقا: هي المبحث الخاص بدراسة عمليات الفهم، وبخاصة في ما يتعلق بتأويل النصوص: ولكي يفهم المرء ينبغي ان يفهم سلفا، ان يكون لديه موقف استباق، سباقية، هذا هو ما يعرف بـ «دائرة الهرمنيوطيقا»[4].

والهرمنيوطيقا تقوم بمهمة فهم معنى النص عن طريق المبادئ اللغوية[5].

إن كل فهم لابد له من أن يشتمل على بعض التحيز "prejudice" أي

(1) الطالبي، محمد، عيال الله: ص142-143.

(2) الشرفي عبد المجيد: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001، ص70. وسترد تفاصيل عن هذه المناهج في الفصل الثالث

(3) ظ: بوزيد، بومدين، الفهم والنص، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط1، 2008م، بيروت، ص13.

(4) مصطفى، عادل (الدكتور)، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من افلاطون إلى جادامر، دار رؤية، القاهرة، مصر، 2007ص17.

(5) ظ: حسن حنفي؛ تأويل الظاهريات الحالة الراهنة للمنهج الظاهراتي وتطبيقه في الظاهرة الدينية، مكتبة النافذة، ط1، 2006، ص384.

المعنى المسبق "four-meaning" هو ما يمنح مشكلة الهرمنيوطيقا زخمها الحقيقي[1].

(1) ظ: بوزيد، بومدين، الفهم والنص، دراسة في المنهج التأويلي عند شلاير ماخر وديلتاي، الدار العربية للعلوم ناشرون، ومنشورات الاختلاف، بيروت والجزائر العاصمة، ص13، ظ كذلك: ديفد كوزنز هوس: الحلقة النقدية ..الأدب والتأريخ والهرمنيوطيقا الفلسفية، تر وتقديم خالة حامد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005م، ص13، وقد ظهرت كلمة «هرمنيوطيقا» لأول مرة سنة 1654 في عنوان كتاب لزانهاورظ: هانس جورج غادمير، فلسفة التأويل، تر: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم، بيروت، والمركز الثقافي العربي، البيضاء، ط2، 2006، ص63.

وهي حينما تطلق «الهرمنيوطيقا» فإنها تعني المنهج الفقهي اللغوي والذي ساد في تفسير النصوص الدينية، ولكي نفهم الهرمنيوطيقا بصورة كاملة لابد من ذكر المحطات التي مر بها وهي:

أولاً: الهرمنيوطيقا التقليدية:

يعود تعريف الهرمنيوطيقا بأنها «فن الفهم» إلى الألماني فريدريك شلاير ماخر (1768-1834) يرى شلاير ماخر ان عملية الفهم لأي عبارة أو نص تتم عبر محددين هما أ- المحدد اللغوي أو النحوي أو القواعدي، بتناول النص انطلاقا من لغته الخاصة، وتحديد دلالة الكلمات انطلاقا من الجمل التي تركبها ودلالة هذه الجمل في ضوء النص بكليته.

ب- المحدد النفسي، بالاعتماد على حياة المؤلف الفكرية والعامة والدوافع والحوافز التي دفعته للتعبير والكتابة، والبحث عما يمثله النص في حياة المؤلف وفي السياق التأريخي الذي ينتمي اليه. يتبع..

ثانيا: الفهم بمقتضى الحياة:

قام فلهلم دلتاي (1833-1911) بربط الهرمنيوطيقا بالعلوم الإنسانية، الذي رأى فيها اساس كل العلوم الإنسانية والاجتماعية، ونقطة البدء في هذا الأمر هي الخبرة العيانية التي ينبغي ان يتم فيهما في مقولات فكرية تاريخية لأن الخبرة نفسها تأريخية في عمقها، وهذه التأريخية هي التي حددت الأساس النظري للهرمنيوطيقا الحديثة. يقول دلتاي: (الطبيعة نشرحها، اما حياة الروح فنفهمها، هذا التوجيه نحو العواطف الداخلية، نحو الروح يسمح لنا بفهم المظاهر الخارجية، فيعرف ديلتاي الهرمنيوطيقا انها «تقنية تأويل الظواهر الحية المكتوبة»ظ: بو مدين بو زيد، فهم النص، م.س، ص92. كذلك بول ريكور، صراع التأويلات .. دراسات هرمنيوطيقية، تر: منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2002م، ص34-35). يذكر دلتاي ويميز بين نوعين من التجربة:

التجربة المعيشية التي استعملها في وصف علوم الفكر أو العلوم الإنسانية. =

. . . .

= التجربة العلمية التي تخص علوم الطبيعة، وهذه التجربة العلمية تتمتع بطابع العلمية الذي يجعل من التجربة المعاشة والتجربة الممارسة وجهين للحقيقة نفسها، وبطابع الجدلية والتأريخية، فالتجربة في طابعها العلمي والأبستمولوجي تعني تكرار المعطيات والنتائج للوصول إلى تنظير عام ومتفق عليه. والتجربة في طابعها التأريخي والجدلي هي تجربة لا تتكرر، تنفي كل ما سبقها بحيث لا يمكن معاينة ومعايشة التجارب السابقة بنفس المقاصد والدوافع وتختفي هي الأخرى بخصوصيتها وفرديته.

إن التجربة الإنسانية عنصر مشترك بين جميع البشر، والفهم هو اسقاط التجربة الشخصية على تجربة المؤلف عبر عمله، وعملية الفهم تتم عبر التفاعل الحيوي بين افق النص بما هو محصل التجربة الحياتية يعرضها المؤلف، وبين افق القارىء الذي تمثله تجربته الخاصة المتراكمة عبر حياته التي يستخدمها لفهم النص، وبأنصهار هذين الأفقين ينتج الفهم ويعمل على تجديد معنى النص.

ثالثا: هرمنيوطيقا الوقائعية:

لكي تكون الفلسفة علما دقيقا، جاء ادموند هوسرل بالمنهج الفينومينولوجي أو الظاهراتية ردا على المذهب السايكولوجي، فجعل العلوم نوعين: علوم الوقائع، وهي تعتمد على التجربة الحسية، وعلوم الماهية أو علوم الصورة الجوهرية: وهدفها الوصول إلى ادراك الماهيات. ان هدف الظاهراتية هو القبض على حقيقة النص كما هي، ومن هنا يكون التأويل شيئا نكونه ويحدث لنا وليس شيئا نفعله. وهذا ما سيذكره كل من هيدجر وجادايمر، يعتبر هيدجر الفهم اساسا لكل تفسير، وهو متأصل ومصاحب لوجود المرء وقائم في كل فعل من افعال التأويل. ان الهرمنيوطيقا عند هيدجر هي التعامل مع اللحظة التي ينتج فيها المعنى.

رابعا: الهرمنيوطيقا وتأريخية الفهم:

عند غادامير نجد ان التأويل امتدادا وتطويرا لما عرضه هيدجر، فيتخذ من تحليله مرتكزا واساسا ونقطة انطلاق تحليله للوعي التأريخي فيرى من المستحيل وجود فهم بلا فروض أو أحكام مسبقة، وهذا يعني التخلي عن تفسير عصر التنوير للعقل وان يسترد التراث والسلطة مكانتهما اللتين كانا يحتلانها قبل عصر التنوير، لأن عصر التنوير لايقبل بأي سلطة سوى سلطة العقل فالتغلب على جميع الأحكام المسبقة، وهو المطلب العام لعصر التنوير سوف يتبين انه هو نفسه حكم مسبق) ظ: غادايمر، الحقيقة والمنهج، ص381.

إن غادامير ينادي بأستعادة سلطة التراث، فالتراث عنده ليس شيئا يقف عائقا امامنا، وانما هو شيء توجد فيه، بل ان هذا التراث له افق يجادل افق المرء. ان القارىء الذي يجد نفسه امام نص أو تراث له افقه واسالته ومطالبه واشكالاته، يسأل النص لا في حروفه وكلماته المرسومة، وانما في افقه واهدافه ومقاصده واسئلته من هنا يرى غادامير ان اساس الهرمنيوطيقا هو التوتر القائم بين الحاضر والماضي، وعليه فإن الفهم =

بما ان النص هو المصدر المعرفي الأول للفقه، فإن فهم النص وتأويله يخضعان إلى مدارس متعددة لتفسير وتأويل وفهم النص، فلم تعد قراءة النصوص بالعمل الهين الذي وصفت به القراءات القديمة أو الأولى للتراث النصي، ولذلك ظهرت مدارس وفلسفات مختلفة في تفسير ظاهرة النص وكيفية قراءته وفهمه واستنطاقه، ونجد في الوقت الحاضر اجتهادات جديدة تعتمد على نهج جديد في قراءة النص.

يعد المفكرون المعاصرون الهرمنيوطيقا الجواب الفلسفي عن جدلية العلاقة بين النص والواقع، لأنها اسلوب للفهم يعبر بالقارئ الفجوة التأريخية بين واقعه وواقع النص. ولابد من معرفة الجوانب التي وجدوها في الهرمنيوطيقا ليستخدمونها في تفسير النص القرآني والنبوي والإمامي وبالتالي الخروج بنتائج قد تكون مغايرة للمشهور من التفسيرات والتأويلات.

= عنده لابد ان يجيب عما يقوله النص للحالة التي نعيشها، ويرفض ما ذهب إليه شلاير ماخر من كون فهم النص يتم عبر الأنسجام الروحي والنفسي مع المؤلف، أو إعادة معايشة العملية الذهنية للمؤلف وهذا عين ما ترنو إليه التأريخية في المنظور الحداثي. (احمد بو عود، اضاءات حول الهرمنيوطيقا، م.س. مقالة، الانترنت).
ويذهب غادامير إلى ان كل تفسير للنص فهو تفسير صحيح.
خامسا : هرمنيوطيقا الأرتياب:
عند بول ريكور الهرمنيوطيقا هي «نظرية عمليات الفهم في علاقتها مع تفسير النصوص»: (ريكور: من النص إلى الفعل، ابحاث التأويل، تر: محمد برادة وحسان بو رقية، دار الأمان، الرباط، ط1، 2004، ص3).
يهدف تجاوز المسافة بين عصر النص وعصر القاريء، وتتلخص في نظامين:
أ -نزع الطابع الأسطوري أي تجاوز الغيبيات والمعجزات، ويمثل هذا النظام رودولف بولتمان.
ب - الزيف، ويمثله فرويد بنظريته العقل والأوهام، ونيتشة بجنيالوجيا الأخلاق، وماركس بنظرية الأيديلوجيات، فقد اراد هؤلاء فضح الزيف من خلال شكهم في العقيدة والثقافة بغية العثور على المعنى الحقيقي للعقيدة.
إن هرمنيوطيقا الأرتياب تحاول الأبقاء على الطابعين العلمي والفني للتأويل من غير أفراد أحدهما بمنزلة دون الآخرظ: بول ريكور: صراع التأويلات، م.س، ص193-194)

ثانياً: هرمنيوطبقا شبستري[1]:

يرى الشيخ الشبستري ان قبل ظهور الهرمنيوطيقا الفلسفية بفروعها المختلفة كانت هناك قواعد وأصول لتفسير وتأويل الكتاب المقدس بين ارباب الكنيسة وعلماء المسيحية في الغرب، وعند المسلمين في الشرق أيضاً، ولكن هذه القواعد كانت تقوم في الأساس على اساس مباحث الألفاظ والمعنى والبيان، مضافا إلى بعض المفروضات المسبقة التي لا تقوم على اساس الدليل، وساد تصور الأكتفاء بهذا المقدار، وبهذه الآلية والمنهجية في فهم النصوص الدينية ولاحاجة للتعمق والبحث.

وهذه المباحث كانت تقوم على اساس مبنى نظري خاص وهو المبنى الذي قرره افلاطون وارسطو في علم اللغة، ويقوم على اساس ان الألفاظ تدل في الحقيقة على وجود الأشياء والذوات الخارجية وان معنى المفردات أو الجمل والنصوص تتطابق مع الأشياء والذوات في الموضوع الخارجي وقواعد اللغة الثابته هي التي تمَكن الإنسان من فهم المعنى بهذه الأدوات.

صار المعنى يساوق موضوعاً خارجياً ومعلوماً وهو عبارة عن ذلك الشيء الموضوعي وتلك الذات الخارجية وما يوجد في سياقاتها من أحكام وروابط. فالقاريء للنص إما ان يفهم ذلك المعنى المعلوم من هذه المفردة أو لا يفهم ذلك، والشخص الذي فهم هذا المعنى من النص، فقد فهم المعنى الصحيح والواقعي، والشخص الذي لم يفهم هذا المعنى وفهم شيئا اخر فإنه لم يدرك المعنى الحقيقي والصحيح[2].

«ان هذه السطحية في التصور في باب المعنى ترتبط في بساطة التصور في باب اللغة ومعاني الألفاظ»، في القرن الثامن عشر ظهر تحول في علم الألسنيات وتبدلت اللغة إلى موضوع معقد، فبرزت نظريات مختلفة في باب حقيقة المعنى والمقصود منه.

---

(1) هو مفكر ورجل دين ايراني معاصر

(2) الشبستري، محمد مجتهد (الشيخ الدكتور)، قراءة بشرية للدين، دار الفكر الجديد، النجف، ص12.

ويشير الشيخ الشبستري إلى نظريتين من النظريات الجديدة في باب المعنى وهي:

1 - ان «المعنى» عبارة عن مايقصد بالكلام عن شيء معين أو عمل أو صفة أو نشاط وسلوك خاص بشكل سياق لفظي ولغوي، فالمعاني تمثل آلية موجودة في بنية الألفاظ للحديث عن الموضوع الخارجي لا انها هي الموضوع الخارجي نفسه.

2 - مضافا إلى ما تقدم فثمة نوع آخر من المعنى وهو الخطاب الذي يظهر من مفردة معينة أو جملة أو نص خاص بما يعكسه من «مظاهر تأريخية» للقارئ أو المستمع في افق تأريخي خاص له «اي تجربته عن العالم وعن ذاته»[1].

النظرية الأولى للمعنى ناظرة لأستيعاب وظرفية المعنى الموجود في ذات البنية اللغوية في لغة معينة «كالعربية والفارسية والأنجليزية»، والنظرية الثانية ناظرة لـ «التجليات التأريخية» للألفاظ واللغة.

إن النظرية التأريخية الزمكانية للألفاظ واللغات أظهرت ان كل فهم وتفسير لنص معين يقوم على اساس رؤية وفرضية مسبقة، وبما ان الرؤى والفرضيات المسبقة للناس في مقام فهم النص متفاوتة ومختلفة، فان قراءاتهم وفهمهم لمعنى النص سيكون متفاوتا بالتبع لا محالة.

على اساس النظرية الأولى، للمعنى فالشخص الذي يريد فهم نص معين ينبغي لمعرفة المعنى المقصود للمؤلف ان يطرح فرضية تنسجم مع الرؤى والمفروضات المسبقة لديه، ثم يطرح الدليل على صحة تلك النظرية، ويأتي شخص آخريملك رؤى وفرضيات مسبقة معينة ويطرح فهما آخر لمقصود المؤلف من النص ثم يتحرك لإثبات صحة هذه الرؤية والنظرية من موقع الأستدلال، وهكذا تستمر هذه العملية وتتكرر. وهؤلاء الأشخاص وان كانوا يهدفون لأقتناص المعنى الذي يريده ويقصده المؤلف وانه حسب الافتراض يمثل معنى واحدا معينا

(1) م.ن، ص13، والجدير بالذكر ان الشيخ الشبستري لم يذكر مصادره التي نقل منها هاتين النظريتين..

في بناء اللغة، ولكن أياً منهم لا يملك طريقا مستقيما لاقتناص ذلك المعنى إلا من خلال فرضياته الذهنية.

ويمكن تلخيص مبادئ نظرية الهرمنيوطيقا إلى ثلاث مبادئ:

1 - **المبدأ الأول** لنظرية الدكتور شبستري هو ان قراءة واستماع النص والحديث حتى لو كانت مدلولات كلماته ومجالاته معلومة لايفصح عما يخفيه النص والحديث في داخله، ولا يستطاع كشف وإذاعة هذا الأمر الخفي الا بالتفسير[1].

ويبنى هذا المبدأ على رؤيتين نقديتين[2]:

أ - النص شيء غير معناه ولا ينكشف للعلن ابدا.

ب - المعنى لا يمكن ان ينفصل عن النص ويبقى أجنبيا غريبا عليه، وما النص الا اساس المعنى المقصود.

2 - **المبدأ الثاني**: يمكن عرض تفاسير متعددة لكل نص، ولكل نص وجوه متعددة، وفهم معنى النص ليس بالمسألة البديهية، التعاطي المبسط مع النص قد يوقعنا في خطأ القول ان تفسيرا بعينه هو التفسير الممكن الوحيد للنص[3].

3 - **المبدأ الثالث**: ينبغي تحري المعنى الصحيح للنص وأختياره وتسويغه واستبعاد التفاسير غير المناسبة والمعاني الخاطئة. من شان هذا المبدأ ان يجتاز في حالة الشك والنسبية ويحول دون تصور ان يوسع كل شخص تفسير وفهم النص كما يطاب له[4].

ويمكن ان يرد على شبستري بان ليس كل العبارات بحاجة إلى تفسير، ولا

---

(1) هرمنيوطيقا الكتاب والسُنَّة، ص13، وص23. (بالفارسية)شبستري: مدخل إلى علم الكلام الجديد، م. س، ص30.

(2) م.ن، ص15، ظ: جعفري، محمد، العقل والدين، تر حيدر نجف، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، بيروت، 2010، ص230.

(3) هرمنيوطيقا الكتاب والسُنَّة، ص16.

(4) م.ن، ص19.

لكل نص معنى خفي، والصلة بين الألفاظ والمعاني تقتضي في اغلب الحالات ان يستطيع القارئ (المتلقي) ادراك ظهور الألفاظ، ومن ثم تطبيق هذا الظهور على المراد الجاد للكاتب أو القائل.

أ - اركان نظرية الهرمنيوطيقا:

- وهي خمسة:

1 - قبليات المفسر والدور الهرمنيوطيقي:

إن الفهم يقوم على فهم ومعلومات مسبقة ولا يمكن من دونها أن يتم الفهم[1].

فالفهم دائما يبتدئ بطرح الأسئلة، وطرح الأسئلة غير متاح من دون معلومات مسبقة أو قبليات. يتحدث شبستري تبعا لهايدكر (herdegger) عن نوع من الدور الهرمنيوطيقي، فيكتب: «ما من نص يفهم دفعة واحدة من دون مقدمة، ومن دون السير من مرحلة إلى أخرى، واستكمال فهم المرحلة اللاحقة والذهاب والإياب عدة مرات في المراحل المختلفة. ثمة دائما معلومة مسبقة وفهم مسبق...»[2].

ويقول: «يتحرك المفسر برصيد القبليات والمفروضات المسبقة حول حقيقة الدين ومدياته وتوقعات البشر من النص...»[3].

2 - الميول والتوقعات (توجّه المفسر):

يذهب شبستري إلى ان المفسر يتلقى من النص الأجابات التي كان يتوقع تلقيها فقط، والميول والتوقعات التي تدفع المفسر إلى استفهام النص وفهمه انما هي من مقدمات فهم النص ومقوماته[4].

---

(1) م.ن، ص15.
(2) م.ن، ص20.
(3) نقد القراءة الرسمية للدين، ص46، وص378-379.
(4) م.ن، ص26.

3 - استفهام التأريخ:

المراد من استفهام التأريخ هو البحث حول ما قاله مبدع النص واراد نقله وإيصاله إلى مخاطبيه، ولأجل حصول ذلك على المفسر معرفة توقعات المؤلف وميوله، والظروف التي وضع فيها نصه ودوّنه، وظروف مخاطبيه، والمعطيات اللغوية والإمكانيات التعبيرية لصاحب النص[1]. وهذا لاينطبق على الكلام الإلهي الذي هو كلّي القدرة

4 - اكتشاف مركز معنى النص:

ويقصد بها (مركز معنى النص) الرؤية الرئيسية التي تدور حول محورها مضامين النص كافة. وينبغي اكتشاف ومعرفة هذه الرؤية الرئيسية، وفهم النص كاملا على افتراض قيامه على تلك الرؤية.

إن التحدي الذي يواجه هذا الركن هو احتمال ان يفهم المفسرون مركز معنى النص بأشكال متباينة متأثرين بتجاربهم وأسئلتهم المتفاوتة. اما: ما هي السبل للخروج من هذا التحدي كي يفصح النص نفسه عن مركز معناه بعيدا عن تلك التأثيرات؟ فهذا السؤال لا يوجد له لحد الآن جواب بيّن[2].

5 - ترجمة معنى النص للأفق التأريخي للمفسر:

حين يعيش المفسر في افق تأريخي مختلف عن الأفق التأريخي لمبدع النص، وحين تكون تجاربهما عن الذات وعن العلم متفاوتة، في هذا الحال ينبغي بشكل من الأشكال ترجمة معنى النص للأفق التأريخي للمفسر[3]. ولكن «فهم النصوص منوط مائة بالمائة بصحة قبليات المفسر وميوله وتوقعاته»[4].

---

(1) م.ن، ص26

(2) م.ن، ص27.

(3) م.ن، ص28.

(4) م.ن، ص31.

ب - مستلزمات نظرية الهرمنيوطيقا:

يعتقد الشيخ شبستري بأن هناك مجموعة من القضايا ترتبط بموضوعة فهم النصوص وهي مستلزمات للفهم ومنها:

1 - تأثير العلوم البشرية في فهم النصوص الدينية من وجهتين بسبب عدم تنافي المعرفة الدينية مع سائر المعارف البشرية، وتجديد فهم النصوص الدينية اثر تكامل العلوم البشرية.

2 - الحفاظ على رسالة الدين وتجاوز الشكليات الدينية، حيث يرى أن الدين لا يكون كاملا الا عندما يكتفي ببيان الأحكام العامة والقيم الكلية تاركا تخطيط النظم السياسية والأقتصادية للعقل البشري[1].

3 - قابلية الدين للقراءة في كافة الأبعاد: من الاستحقاقات الجلية التي لا تقبل الأنكار للهرمنيوطيقا الفلسفية هو قابلية النصوص العامة والشاملة للقراءة المتعددة، حيث يقول الشيخ «الإسلام كقراءة يستمد بالدرجة الأولى من البحوث الهرمنيوطيقية وهي بحوث علم فهم النص وتفسيره»[2]، ويقول «جميع النصوص بلا استثناء تقبل تفاسير متعددة ولا معنى اطلاقا لفكرة التفسير الوحيد الممكن والصحيح»[3].

وقد تعرضت اراء الشيخ الشبستري هذه إلى نقد ورد في أكثر من مقالة أو كتاب[4].

ثالثاً: قبليات النص يحيى محمد أنموذجاً:

لكل دائرة معرفية فقهية قواعدها الخاصة للفهم، فمدرسة النص والنقل

---

(1) هرمنيوطيقا الكتاب والسُّنَّة، ص81، وكذلك: ص55-56، وص88؛ ومدخل إلى علم الكلام الجديد، وكذلك: نقد القراءة الرسمية للدين، ص18، وقد ذهب أيضاً إلى ذلك: عبد الكريم سروش في نظرية القبض والبسط في الشريعة.

(2) نقد القراءة الرسمية للدين، ص368.

(3) نقد القراءة الرسمية للدين، م.ن، العدد19، ص20.

(4) ظ: جعفري، محمد، العقل والدين، م.س، ص225-251.

(المدرسة الأخبارية) أو (الدائرة البيانية) قائمة على القاعدة الكبرى المعبر عنها بالفهم العرقي للنص ومن خلال هذه القاعدة يتشكل فهم النص كوحدات تامة وكافية للفهم دون حاجة لعناصر أخرى عارضة كالعقل والواقع وما إليهما، اما الدوائر الأخرى كالدائرة العقلية مثلاً ترى على خلاف ذلك فهي ترى ان معطيات النص غير كافية للتعبير عن الفهم المطلوب، مالم يؤخذ بنظر الاعتبار فهم الواقع، سيما الواقع المرتبط بها.

وعليه تتحدد قواعد الفهم الأصولي للدائرة النقلية بتلك التي يتناولها علم الأصول وغيره من العلوم النقلية، كقاعدة العموم والخصوص والنسخ وحجية الظهور وما إليها، إذ يراد من قاعدة العموم والخصوص مثلاً الجمع بين نصين متعارضين أحدهما يقبل تخصيص الآخر دون تناف. هذا هو عمل أصول الفقه، اما في فلسفة (الفهم) فهو يبحث عن القواعد الكبرى التي تتأسس على القواعد السابقة كالتخصيص والنسخ وغيرهما، فهدف فلسفة الفقه في قضية فهم النص التشريعي أو النص الديني بصورة عامة هو: إذا كان يمكن للنص المجرد -من الناحية الكلية - تحديد المعنى المطلوب بمعزل عن عناصر أخرى أم لا ؟ وما إذا كانت قاعدة العموم والخصوص - مثلاً - يمكن الاعتماد عليها دائما، أم أنها مقيدة بقضايا الأحكام وما إليها دون العقائد؟[1].

أ - القبليات المعرفية:

القبلية المعرفية هي اعم من مفهوم المعرفة القبلية، التي يقصد بها كل معرفة عقلية سابقة على الحس والتجربة، فإن ما يقصده البحث هنا في القبليات المعرفية، فهي المعرفة التي تسبق قراءة النص، سواء كانت معرفة حسية أم عقلية أم غيرهما.

والقبليات يمكن تصنيفها إلى اربعة اقسام هي[2]:

---

(1) ظ: محمد، يحيى، اثر القبليات المعرفية، المنهاج، العدد50، صيف 1429هـ - 2008م، ص46.

(2) محمد، يحيى، منطق فهم النص، ص124، كذلك ظ: يحيى محمد، اثر القبليات المعرفية على الفهم الديني، ص60 وما بعدها.

1 - القبليات الذاتية: وهي تتأثر بما هي عليه الذات من تغييرات وتأثيرات قد تكون نفسية أو إيديولوجية والبيئية والزمنية، فمن حيث هذه التأثيرات تتبنى المعرفة الأنتاجية، وكذلك فهم النص، وبما ان هذه القبليات غير منضبطة فهي خارجة عن نطاق بحثنا، وان كانت مهمة.

2 - القبليات الأطلاقية: وهي معارف لا يخلو انسان منها قط، وبعضها يتوقف عليه النظام المعرفي الإنساني برمته، وهي المعرفة الخاصة بقانون السببية ومبدأ عدم التناقض والضرورات الحسية وغيرها، ولهذا النوع تأثيره في فهم النص.

3 - القبليات العامة: وهي قبليات تغلب على معرفة الناس، لكن من دون ان يصل فيها الأمر إلى حد الأطلاق التام، مثل: ان اغلب الناس يتمسكون بظاهر النص استنادا لما لديهم من المعرفة القبلية الخاصة بالدلالة الأستعمالية للفظ على المعنى، فحيث يكثر استخدام اللفظ لمعنى محدد، فإن ذلك يشكل ركيزة ذهنية قبلية.

4 - القبليات المنظومية: هذه القبليات هي ما يسلم به القارئ والباحث من انظمة ومناهج فكرية، الأمر الذي يؤثر على فهم النص وقراءته، وعلى هذا النوع من القبليات تتأسس آليات التأويل والتفسير.

ب - قوانين وقواعد وسنن فهم النص:

يتأثر الفهم البشري بعدد من العوامل التي تُحدث مفعولها في نشاطه، فتحدد بذلك مسار ادراكه وعلمه وفهمه وهي تعد من القبليات، ويعد الواقع من اهم هذه العوامل المؤثرة على الفهم إلى الحد الذي يفضي تغيّره إلى تغير الفهم[1].

فبتغيّر الواقع ظهرت تفاسير جديدة للنص القرآني، كما ان الكثير من المفاهيم التي كان يفهمها القدماء بصورة معينة قد تغير فهمها اليوم، ومن ذلك ما يتعلق بالأحكام الشرعية مثل مفهوم القوة ورباط الخيل وتوزيع الغنائم والرق وغيرها.

---

(1) محمد، اثر القابليات المعرفية، المنهاج، م. س، ص64.

وهذه يمكن عدها سنّة فكلما تغير الواقع دعا ذلك إلى تغير الفهم معه باضطراد[1]. ويبقى ان نعرف ماهي حدود أثر الواقع على فهم النص، ودور العلوم البشرية في الفهم وحجم الاستفادة منها. وهذا يحتاج تحويله إلى قواعد مناسبة تساعد على الفهم بدقة.

1 - ومن قوانين الفهم انه كلما زاد تأثير النص كلما ضعف تأثير القبليات على الفهم، لأن النص هو نتاج كلا العاملين النص والقبليات حيث لا يمكن توليد فهم من غير هذه القبليات، مثلما لايمكن ذلك بدون نص بوعي أو من دون وعي.

وتتحدد حالة القوة والضعف للقبليات بما تتصف به من مضامين عند اجراء عملية الفهم، فأذا كانت هذه المضامين حيادية كما في قاعدة الاستقراء، فإن ذلك يجعل من القبليات ضعيفة التأثير اما إذا كانت هذه المضامين قوية كما في القبليات المنظومية فإن ذلك يجعل منها قوية التأثير، إذ تبقى بصمتها واضحة على الفهم، خلافا للحالة الأولى.

2 - ومن قوانين الفهم أيضاً هو تحكم فهم الكل بفهم الجزء، حيث ان الجملة النصية وحدة اساسية يتشكل منها النص من الفاظ وحروف وبمجموعها تفيد المعنى التام، اما أجزاؤها فلا يفيد كل جزء منها هذا المعنى لذلك اعددناها وحدة النص الأساسية. ويظهر ان فهم الكل للجملة النصية يسبق فهم الأجزاء اللفظية ويعمل على تحديد معناها[2].

لأن فهم الجملة النصية يتأثر بعضه بالبعض الآخر، وبالتالي فما لم يتم تحديد فهم الكل لا يمكن تحديد فهم الجزء، فبفهم الكل يتحدد مجال الجملة النصية، كما يتحدد مستوى الإشارة المجملة، وذلك قبل فتح باب الفهم المفصل للجملة عبر التفسير[3].

ويخضع هذا القانون للعملية الاستقرائية، حيث من خلالها ينتزع عدد من

---

(1) م. ن. ص65.

(2) م.ن، ص73.

(3) م.ن، ص74.

الكليات التي يستفاد منها في تحديد معنى الجملة النصية. فباستقراء النصوص يتبين للقارئ عدد من الأنساق المعرفية التي تشكل كليات تتحكم بفهم الجملة النصية، وقد يفضي الأمر احيانا إلى تأويل بعض الجمل النصية تبعا لاعتبارات فهم الكل، وحتى عندما تؤثر الجملة النصية على تغيير فهم الكل فإن ذلك يحدث بفعل فهم الكل ذاته، وهو أن يعاد ترتيب فهم الكل من جديد يتم في ضوئه تفسير الجملة النصية الشاذة، وتجنب ما قد يبدو من تناقض في الفهم وفي جميع الأحوال ان فهم الكل يسبق فهم الجزء ويتحكم به.

3 - والقانون الآخر هو قانون تداخل المناهج المعرفية، فليس هناك منهج معرفي واحد يقرأ النص ويفهمه، فالمنهج الأحادي محال في عملية فهم النص، فلا يمكن بناء منهج جامع مانع من غير ان يتداخل معه منهج آخر أو اكثر، مهما كان تأثير هذا الأخير قويا أو ضعيفا.

فأصحاب مدرسة العقل مثلاً تطوّع دلالات النص لأحكامها القبلية وهي بالتالي تستند إلى البيان اللغوي لتطويعه بشكل من الأشكال، وإن غلب عليها الأثر العقلي، كما أن الحال نفسه مع أصحاب مدرسة النقل التي تعتمد على البيان الحرفي للنص في فهمها له طبقا للاعتماد اللغوي، ولكن يستحيل عليها الأكتفاء بالاعتبارات اللغوية الصرفية بعيدا عن مصادر المعرفة الأخرى كالعقل والواقع، ويتجلى هذا واضحا في الآيتين القرآنيتين ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[1]، ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[2].

حيث يقدر صاحب المدرسة النقلية في النص الأول ان المقصود في المقدور عليه ليس كل شيء بأطلاق، ويرى انه يستثنى من ذلك أمور مثل القدرة على إعدام الذات الإلهية لنفسها، أو خلق الشريك المكافئ وما إليها، وهو يلجأ إلى مثل هذه الأستثناءات بدعوى ان العقل يستحيلها، وبالتالي فإنه يعترف هنا بمشاركة العقل للنقل في فهم النص، في حين انه في النص الثاني يأخذ بالظهور الأطلاقي دون استثناء للفارق بين القدرة والعلم.

---

(1) المائدة: 120.

(2) البقرة: 29.

وفي كلا الحالتين اعتمد على العقل سواء بالإيجاب أو بالسلب، فهو اخذ بالظهور الأطلاقي عند الموافقة على العقل، كما في النص الثاني، ونفى الظهور عند مخالفته العقل كما في النص الأول[1].

4 - كما ان الفهم يعتمد على قواعد اجرائية محايدة واخرى مضمونيه، وتعد قاعدة الاستقراء ابرز القواعد الأجرائية المحايدة التي يتوقف عليها الفهم برمته، كما يتوقف عليها ادراك الواقع الموضوعي مهما بلغت بساطته، وهذه القاعدة تمثل «القانون الذي لا بدّ للمعرفة البشرية والفهم الديني ان يعتمد عليه»[2]، وهي قائمة على منطق الاحتمالات العقلية وبالتالي فأنها تمثل قاعدة مشتركة لدى جميع العقلاء. وهي تحظى بميزة الجانب الصوري والحيادي في الكشف، ولذا هي تصلح للتقويم والترجيح بين القضايا المتعارضة، وهي من القبليات المعرفية باعتباراتهاالاحتمالية وليس بقرائنه التي تعتمد على الأمور البعدية.

أما القواعد المضمونية فميزاتها انها محملة بالمضامين القبلية التي تعمل على تشكيل صورة الفهم بما يناسب هذه المضامين، كما هو حال قاعدة السنخية لدى الفلاسفة والعرفاء[3].

(1) محمد، اثر القابليات، م.س، ص81-82..

(2) م.ن، ص84.

(3) يراجع تفاسير الفلاسفة والعرفاء كما يراجع كتاب يحيى محمد: الفلسفة والعرفان والأشكاليات الدينية، ن: دار الهادي، الجزء الثاني منه. .

المبحث الثاني
الاساس العقلي

المطلب الأول
تعريف العقل

بالرغم من الأهمية الكبرى للعقل الا أن بعضاً من المسلمين لايرى أهمية لهذا المصدر في الفقه ومنهم من ينكره اصلاً وغيرهم على العكس من ذلك فمنهم من يقدمه حتى على النص[1].

---

(1) ظ: الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، ص101، حيث ينقل عن ابي الحسن الأشعري «قال: الواجبات كلها سمعية، والعقل لا يوجب شيئا، ولا يقتضي تحسينا ولا تقبيحا، فمعرفة الله تعالى بالعقل تحصل وبالسمع تجب» كذلك ظ: الغزالي، أبو حامد محمد، احياء علوم الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1406هـ، ص125-126. وفي الجانب الآخر القائلين بعكس هذا الكلام ظ: الشهرستاني، الملل والنحل، ص24، نقلا عن المعتزلة حيث يقولون «المعارف كلها معقولة بالعقل، واجبة بنظر العقل وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبح» ظ: الفصل الأول من هذا البحث.
كما ذهب بعض من فلاسفة المسلمين منهم محمد بن زكريا الرازي (251-313هـ) إلى تفضيل العقل على الوحي (آربري. آ.ج، العقل والوحي من وجهة نظر المفكرين الإسلاميين، ص40) ومن الفلاسفة من حاول التوفيق بين العقل والوحي منهم ابن سينا (373-427هـ) (آربري، م.س، ص55) اما ابن رشد (ت495هـ) فذهب إلى ان العقل يستطيع بلوغ جميع الحقائق والتعاليم الواردة في الشريعة، (ظ: فصل المقال بين الحكمة والشريعة من الأتصال، مكتبة التربية، بيروت، 1987م، ص7-17).
في حين نراه يصرح في كتابيه «تهافت التهافت» و«الكشف عن مناهج الأدلة عن عقائد الملة» يوجد أمور يعجز العقل عن معرفتها، وهنا ينبغي الرجوع إلى الوحي باعتباره متمما للعقل، ظ: محمد يوسف موسى، الدين والفلسفة من منظار ابن رشد وفلاسفة القرون الوسطى، نقلا عن محمد جعفري: العقل والدين، م. س، ص55).
اما الاتجاه الغالب ين المفكرين والفلاسفة الشيعة هو العقلانية المعتدلة، ويمكن ملاحظة ذلك في اعمال صدر الدين محمد الشيرازي (ت1005هـ) الذي ناغم بين ظواهر الدين ونصوصه وبين قوانين الفلسفة والأشراقات العرفانية، وكان يقول: تبا لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسُّنَّة (الشيرازي، صدر الدين، الحكمة المتعالية، المجلد الثامن، ص303) (نقلا عن محمد جعفري، العقل والنقل، ص62). وهنا يمكن القول =

1 - تعريف العقل لغةً:

الحجر والنهى ضد الحمق، والعقل التثبت من الأمور (موقع التزكية، تعريف العقل) وسمي العقل عقلا لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك، والعقل المنع، لمنعه صاحبه عن العدول[1]، العقل هو تلك الأداة المدركة لذاتها ولغيرها، فالإدراك هو خاصية العقل ووظيفته الجوهرية[2]والعقل هو قوة مفكرة وموجودة له القدرة على الإدراك والحركة وطلب الحقيقة[3]، وعن الرسول ﷺ: «العقل نور خلقه الله للإنسان، وجعله يضيء على القلب ليعرف به الفرق بين المشاهدات من المغيبات»[4].

2 - العقل اصطلاحا

عند الإمامية: «كل حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعي» وبعبارة ثانية هو «كل قضية عقلية يتوصل بها إلى الحكم القطعي بالحكم الشرعي»[5].

= إن الاتجاه السائد بين المتكلمين والفلاسفة المسلمين هو الملائمة بين العقل والدين ومبدأ تلازم الحكمة والشريعة بالرغم من اختلافاتهم في درجة تناغم هاتين المقولتين، (ظ: محمد جعفري، م.س، ص44).

(1) (لسان العرب، جـ11، ص458-462)

(2) (يحيى محمد، جدلية الخطاب والواقع، ص30)،

(3) (سروش، عبد الكريم، العقل والحرية، دار الفكر الجديد، النجف، ص31

(4) ابن ابي جمهور الاحسائي، (ت880هـ): عوالي اللئالي: تقديم: شهاب الدين النجفي المرعشي، تح: اقا مجتبى العراقي: مط سيد الشهداء، قم، ط1، 1403، ج1، ص248، ح: 4.

(5) المظفر: أصول الفقه، تح: عباس علي الزارعي، مؤسسة بوستان كتاب، ط4، 1427هـ، قم، ص477. كذلك: الصدر، محمد باقر: دروس في علم الأصول، 2: 202.

المطلب الثاني
العقل عند الإمامية والمذاهب الأخرى

أ - العقل عند الفقه الإمامية

خضع الدليل العقلي عند المدرسة الإمامية لتفسيرات عدة، فقد فسره المحقق الحلي بأنه على قسمين أحدهما ما يتوقف فيه على الخطاب والثاني ما ينفرد العقل بالدلالة عليه وبعضهم فسره بالبراءة الأصلية والأستصحاب، وقصره بعضهم على الأستصحاب، في حين ذهب آخر بتفسيره بلحن الخطاب، وفحواه، ودليله[1]، مضافا إلى وجوه الحسن والقبح[2]. ويزيد الشهيد الأول (ت786هـ) على ماذكره المحقق الحلي، ثلاثة أخرى وهي مقدمة الواجب ومسألة الضد، واصل الأباحة في المنافع والحرمة في المضار، وذكر اربعة أخرى في القسم الثاني من اقسام الدليل العقلي ما ذكره المحقق واربعة أخرى وهي البراءة الأصلية وما لا دليل عليه، والأخذ بالأقل عند الترديد بينه وبين الأكثر والاستصحاب[3].

ونهج هذا النهج الفاضل المقداد في التنقيح الرائع[4]، ولكن الكتب المتداولة لأصول الفقه مثل المعالم والرسائل والكفاية لم تبحث هذا الموضوع،

(1) المقصود بلحن الخطاب: هو ان تدل قرينة عقلية على حذف لفظ، مثل حذف (فضرب) في قوله تعالى: ﴿أَنِ ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْبَحْرَ فَٱنفَلَقَ﴾ [الشعراء، الآية 63].
المقصود بفحوى الخطاب: فهو مفهوم الموافقة أو ما دل عليه التنبيه كما في قوله تعالى ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الأسراء، الآية: 23].
دليل الخطاب: هو مفهوم المخالفة الذي يعني تعليق الحكم على احد وصفي الحقيقة كقوله «في ساعة الفتم الزكاة»
«وهذه كلها تدخل في حجية الظهور ولا علاقة لها بدليل العقل المقابل للكتاب والسُّنَّة».
المظفر: أصول الفقه، م.س، ص476.

(2) ظ: المحقق الحلي: المعتبر في شرح المختصر 1: 31؛ المظفر، أصول الفقه، م.س، ص474-476.

(3) الشهيد الأول: ذكر الشيعة، جـ1، ص52-53.

(4) التنقيح الرائع ج1، ص7.

ولم تعرف الدليل العقلي، ولم تذكر مصاديقه الا في إشارة عابرة في أثناء الكلام[1].

اما المستقلات العقلية، فالظاهر احضارها في مسألة واحدة، وهي مسألة التحسين والتقبيح العقليين، باعتبار ان الشرع لا يشارك حكم العقل العملي الا فيها[2]. وهي ان ما يدرك العقل قبحه فلا بدّ ان يكون من جملة ما نهى الله عنه، وما يدرك حسنه فلا بدّ ان يكون مما أمر به، فأذا استقل العقل بإدراك الحسن والقبح ...فيحكم بأن الشرع أيضاً حكم به كذلك، لأنه تعالى لا يأمر بالقبيح ولا ينهى عن الحسن[3].

عد البعض ان من وظائف العقل ادراك المصالح والمفاسد وان الأحكام تابعة لها، مما يعني صحة استكشاف العقل لهذه الأحكام تبعا لإدراك تلك المصالح والمفاسد، فكما يقول صاحب (فوائد الأصول): من «انه لا سبيل إلى انكار تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلقات، وان في الأفعال في حد ذاتها مصالح ومفاسد كامنة مع قطع النظر عن أمر الشارع ونهيه وانها تكون عللا للأحكام ومناطاتها، كما انه لا سبيل إلى انكار ادراك العقل تلك المناطات»[4].

ومن المعاصرين قوله «ان المصالح والمفاسد علل للأحكام فاذا ادرك العقل المصلحة أو المفسدة في فعل من الأفعال فلا بدّ من أن يكون للشارع حكم في ذلك الفعل لوجود علته، فيكون العقل كاشفا عن الحكم الشرعي»[5].

وبعضهم جعل اطباق العقلاء على مصلحة الشيء أو فساده هو (الضابط / المعيار)الوحيد المعول عليه في اقرار الملازمة بين العقل والشرع، فالشيخ المظفر

(1) المظفر، أصول الفقه، م.س، ص475.

(2) المظفر، أصول الفقه، م.س، ص223 وص481.

(3) عليان، رشدي، العقل عند الشيعة الإمامية، مطبعة دار السلام، بغداد، ط1، 1973، ص85.

(4) الكاظمي: محمد علي (ت1365هـ)، فوائد الأصول من افادات قدوة الفقهاء محمد حسين الغروي النائيني (ت1355هـ)، مؤسة النشر الإسلامي، قم، 1404هـ، ج3، ص59.

(5) الحسني، هاشم معروف، المبادئ العامة للفقه الجعفري، دار القلم، بيروت، ط2، 1978، ص240، ظ: محمد، يحيى، فهم الدين والواقع، ص17. كذلك: الصفار:

يذكر «اذا ادرك العقل المصلحة في شيء أو المفسدة في آخر، ولم يكن ادراكه مستندا إلى ادراك المصلحة أو المفسدة العامتين اللتين يتساوى في ادراكهما جميع العقلاء، فإنه لا سبيل للعقل ان يحكم بأن هذا المدرك يجب ان يحكم به الشارع على طبق حكم العقل، إذ يحتمل ان هناك ما هو مناط لحكم الشارع غير ما ادركه العقل، أو ان هناك مانعا يمنع من حكم الشارع على طبق ما ادركه العقل وان كان ما ادركه مقتضيا لحكم الشارع»[1].

إن الدليل العقلي وضع في الأعم بصورة غير مستقلة عن النص، فهو يعتمد عليه وموظف لخدمته، فالاتجاه عند المذهب الإمامي يقر بأن العقل عاجز في الكشف عن الحكم الشرعي بخلاف الأصول (في العقائد) الذي يكون فيه العقل مستقلا في معرفتها، الا في الحالات التي ذكرت المتعلقة في الحسن والقبح العقليين.

وقد أدى قول الأصوليين بأن ادلة الأحكام الشرعية اربعة: الكتاب والسُّنَّة والأجماع والعقل إلى ثورة الأخباريين ضد علم أصول الفقه، ويمكن ارجاع السبب الى:

«ان الأصوليين منذ عهد الشريف المرتضى المحوا إلى ادلة الأحكام الشرعية الأربعة المذكورة اعلاه، ثم صرح بهذا ابن ادريس في (السرائر) وأكد عليه، ولم يوضحوا مفهوم العقل المقصود منه كدليل على الحكم الشرعي. وكان أهل السُّنَّة من قبلهم قد ربعوا ادلة الأحكام فقالو: الكتاب والسُّنَّة والأجماع والقياس. ثم قالوا بعد ذلك: هي الكتاب والسُّنَّة والأجماع والعقل ليدخلوا الأدلة العقلية الأخرى التي تساوق القياس كالأستحسان والمصالح المرسلة وفتح الذرائع وسدها .. ثم عادوا فقالوا: هي الكتاب والسُّنَّة والأجماع والقياس أي يفهم منه ان العقل والقياس مترادفان، ما اوحى للأخباريين بأن الأصوليين يريدون من العقل القياس (وليس من مذهبنا القياس)[2].

---

(1) أصول الفقه، جـ2، ص239-240.

(2) الفضلي، عبد الهادي، دروس في أصول فقه الإمامية، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ط1، 1420هـ، ص80.

«ومن حيث التحقيق يلاحظ ان حجة العقل لا تساوي القياس الفقهي. فمن جهة ان تلك الحجة اعم من اعتبار الجانب العقلي، أو الاجتهادي للقياس الفقهي. كما من جهة أخرى ان القياس يحمل دلالة الأرتباط بالنص خلافا لما هو الحال من حجة العقل الذي له دلالة الأستقلال فأحدهما لا يعني الآخر»[1].

وبعضهم ميز، وهو ينص على سبر أصول الأدلة، بين القياس والعقل كما فعل الباقلاني حيث عدد أصول الأدلة وحصرها بخمسة، وكان منها أصل العقل، وكذا اصل القياس والاجتهاد، فضلا عن الكتاب والسُّنَّة والأجماع[2].

وعلى الرغم من أن العقل وضع كأصل رابع من ادلة الأحكام، إلا أن بعض متأخري الأصوليين من الإمامية قد انفرد ونفى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، بالرغم من قوله بنظرية الحسن والقبح العقليين. وقد صور الشيخ محمد علي الكاظمي هذا الرأي من انكار الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بقوله «ان العقل وان كان مدركا للمصالح والمفاسد والجهات المحسنة والمقبحة، إلا أنه من الممكن ان تكون لتلك الجهات موانع ومزاحمات في الواقع وفي نظر الشارع، ولم يصل العقل إلى تلك الموانع والمزاحمات، إذ ليس من شأن العقل الأحاطة بالواقعيات على ما هي عليها، بل غاية ما يدركه العقل هو ان الظلم مثلاً له جهة مفسدة فيقبح، والاحسان له جهة مصلحة فيحسن، ولكن من المحتمل ان لا تكون تلك المفسدة والمصلحة مناطا للحكم الشرعي»[3].

لكن هذا لايتفق مع ما يذهب إليه اغلب علماء الإمامية من الأصوليين في صحة العلم الوجداني من حيث انه حجة ذاتية غير قابلة للجعل الشرعي[4].

---

(1) محمد، يحيى، فهم الدين والواقع، م.س، ص17.

(2) الباقلاني، أبو بكر، الأنصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تح: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مؤسسة الخانجي، ط2، 1963م، ص19-20.

(3) الكاظمي، محمد علي: فوائد الأصول، من افادات الميرزا محمد حسين النائيني، تعليقات ضياء الدين العراقي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ص60، كذلك: عليان، العقل عند الشيعة الإمامية، م.س، ص188-189، (فضلا عن فهم الدين والواقع، ص18).

(4) ظ: الصدر: محمد باقر، دروس في علم الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين قم، ط4، 1417هـ، ص134، جـ2.

فهو والعلم التعبدي يعدان كامل حجية المجتهد[1]. وقد زاد بعضهم على ذلك بان عدّ العلم العادي (الأطمئناني)، مما لا تشمله الأدلة الناهية عن العمل بالظن لخروجه عن موضوع الأدلة في نظر العقلاء[2]. وبالرغم من هذا الأعتراف يلاحظ ان هناك تضييقا لحدود هذين العلمين. ففي العبادات يعول المجتهد على الأخبار لكثرتها رغم مشاكل الحديث المعترف بها.

اما في المعاملات فإن المجتهد يعول على القواعد الأصولية والكبريات الواردة فيها[3]. وفي كلتا الحالتين لانجد مساحة يعتد بها للعمل بالوجدان العقلي المستقل، ومنه ذلك المزود بخبرة الواقع[4].

فالاتجاه الشيعي يعد العقل غير قادر على الإدراك القطعي للمصالح والمفاسد الحقيقية في الواقع. ويندرج تحت هذا الوضع جميع القضايا الفقهية تقريبا، سواء كانت تمس الحياة الفردية أو قضايا عظيمة خطيرة، مثل ما يتعلق بنظام الحكم والسلطة ومسائل الحرية الفردية والاجتماعية، فهي لا تبحث ضمن إطار المصالح والمفاسد العقلية المندرجة تحت عنوان الحسن والقبح، وانما تبحث من خلال النقل للنص بالرغم من أن النتائج لا تكون في الغالب الا ظنية، وهو الظن المعتبر، فبنظر الفقهاء تكون الأحكام تابعة للمصالح الخفية التي يكشف عنها الشرع[5]. وان العقلاء قد يتوهمون ما هو اقرب إلى واقع الشرع على انه ابعد وما هو ابعد عن هذا الواقع على انه اقرب.

وبحكم هذا النظر تصبح الأحكام تعبدية لا تعلم مصالحها بالنظر العقلي، وانه لا معنى للأستدلال على ظرفية بعض الأحكام أو تخصيصها بوقائع محدودة

(1) الخوئي، أبو القاسم، الاجتهاد والتقليد، ضمن التنقيح في شرح العروة الوثقى، تحرير الميرزا علي الغروي التبريزي، مقدمة عبد الرزاق الموسوي، المقرم، مط الآداب، النجف، ص91 و243.

(2) الخوئي، الاجتهاد والتقليد، م.س، ص89 و208.

(3) م.ن، ص369.

(4) محمد، يحيى، فهم الدين والواقع، م.س، ص18.

(5) كما نص عليه العلامة الحلي في (النهاية)، ظ: العاملي، حسن بن زين الدين، معالم الدين وملاذ المجتهدين، تح: عبد الحسين محمد علي بقال، منشورات مكتبة الداوري، قم، ص373.

أو عدها مما تقع تحت دائرة الأحكام المولوية القابلة للتغيير، إذا ما كانت ظواهر النصوص الدالة على مثل هذه الأحكام تتصف بالأطلاق والعموم دون وجود ما يخصصها ويقيدها.والمسألة لا تتوقف عند حدود القضايا المعيارية من الأحكام الشرعية، وانما تنسحب وتطال الأحكام التي لها علاقة بالكشف عن الواقع الموضوعي، فمثلا بعض النصوص تنهي عن التعامل مع بعض الأجناس البشرية بحجة انهم من الجن. ولكن العقل لا يؤيد ذلك لأننا نراهم بشرا مثلنا، ولكن قد يحتج على العقل بأنه لا يدرك بعض التمايزات الخفية التي تجعل من مثل هؤلاء البشر من الجن.

«ولكن بحسب هذا المنطق يمكن ان يقال أيضاً بأن كل مايقرر من إثبات للقضايا الدينية وعلى رأسها القضايا الأصولية يواجه المصير نفسه، فأحتمال وجود عناصر مخالفة تخفى على العقل وتجعل معرفة الحقيقة الدينية من المحالات أمر وارد»[1].

يعد هذا المنطق منطقا خطيرا إذ لا سبيل لمعرفة الواقع كما لا يمكن معرفة المصالح الحقيقية التي يتوفاها العقل في القضايا المعيارية من الأحكام وغيرها. فلا بدّ من الثقة الوجدانية في الكشف عن الحقائق والتسليم بها ما لم تعارض بما هو اقوى منها حجة واعتبارا.

ب - تعريف العقل عند المذاهب الاخرى

ليس بين المذاهب الفقهية من اطلق العقل للكشف عن التشريع صراحةً غير مذهب الإمامية الأثني عشرية، ومثله ما ينسب إلى بعض المعتزلة[2]، وقد استقرأ

---

(1) محمد، يحيى، م.س، ص32، ظ: تعليق كذلك، لجأ إلى هذا المعنى بعض العلماء الأخباريين هذا المعنى في معارضته للأتجاهين الكلامي والأصولي الذين يتقبلان الحجج العقلية، فالشيخ يوسف البحراني اعترض على مقولتهم القائلة (اذا قام الأحتمال بطل الأستدلال)، لأنه سوف ينسد باب الأستدلال، حيث لا قول الا وللقائل فيه مجال، ولا دليل الا وهو قابل للأحتمال، وبالتالي لقام العذر لمنكري النبوات فيما يقابلون به ادلة المسلمين من الأحتمالات الممكنة... (ظ: يوسف البحراني: الدرر النجفية، مؤسسة ال البيت لإحياء التراث، ص63). ومحمد، فهم الدين والواقع، ص32.

(2) عدد البانلاني، أصول الأدلة وحصرها بخمسة، وكان منها اصل العقل، والقياس =

نجم الدين الطوفي وذكر إن ادلة الشرع بين العلماء تنحصر بتسعة عشر بابا القليل منها متفق عليه، واغلبها موضع اختلاف بين الأخذ والرد، وليس بين هذه الأدلة المطروحة عنوان خاص باسم العقل فهي عبارة عن: الكتاب والسُّنَّة، إجماع الأمة، إجماع أهل المدينة، القياس، قول الصحابي، المصلحة المرسلة، الأستصحاب، البراءة الأصلية، العوائد - العادات -، الاستقراء، سد الذرائع، الأستدلال، الأستحسان، الأخذ بالخلاف، العصمة، إجماع أهل الكوفة، إجماع العترة وإجماع الخلفاء الأربعة[1]. إن الاتجاه الغالب عند أهل السُّنَّة هو حصرهم التشريع في النصوص دون العقل، لأن العقل برأيهم لا يمكنه ادراك ادلة الأحكام بذاته[2]، وقدشذ عن هذا الرأي منهم: العز بن عبد السلام (ت666هـ) الذي رأى ان مصالح الدنيا كلها تعرف بالعقل من خلال الضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرة، وذلك على خلاف مصالح الآخرة التي لا تدرك الا بالشرع، فقد قال: «من اراد ان يعرف المتناسبات والمصالح والمفاسد راجحها ومرجوحها فليعرض ذلك على عقله بتقدير ان الشرع لم يرد به ثم يبني عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك الا ما تعبد به عباده ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته»[3].

= والاجتهاد، فضلا عن الكتاب والسُّنَّة والإجماع.
ظ: الباقلاني: أبو بكر: الأنصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تح: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مؤسسة الخانجي، ط2، 1963م، ص19-20
ظ: محمد، يحيى، فهم الدين والواقع، ص11، ط2، الأنترنت.

(1) الطوفي، نجم الدين، رسالة في رعاية المصلحة، نشرت خلف كتاب مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نص فيه لعبد الوهاب خلاف، دار العلم، الكويت، ط2، 1970م، ص109-111.

(2) طه يس سويلم، مختصر صفوة البيان في شرح منهاج الأصول إلى علم الأصول، مكتبة الكليات الأزهرية، 1393هـ - 1973م، جـ1، ص29، انظر لمعرفة رأي المراجع، شرح العضدي، جـ2: ص453-454، كذلك الأحكام للآمدي، جـ1، ص226-227.

(3) العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عن شبكة المشكاة الألكترونية، فصل في بيان جلب مصالح الدارين ودرء مفاسدهما على الظنون (لم تذكر ارقام صفحاته) وقد نقل الشاطبي النص الذي اولاه العز بن السلام دون ذكر اسمه (الموافقات، جـ2، ص48، نقلا عن يحيى محمد، فهم الدين والواقع، ص13.

مع انه صرح قبل ذلك بسطر أو سطرين ما يبدو انه مناقض ما ذهب إليه فيما نقلناه عنه، حيث يقول: «اما مصالح الدارين واسبابها ومفاسدها فلا تعرف الا بالشرع»[1].

كما إن الغزالي وضع عنوان العقل ضمن أصول الأدلة الفقهية، وهي عنده عبارة عن الكتاب والسُّنَّة والأجماع، مضافا إليها دليل العقل والأستصحاب الدالين على براءة الذمة في الأفعال قبل ورود السمع[2]. لكنه - كما هو واضح - ان هذا الدليل مقيد قبل ورود الشريعة.

إن موقف أهل السُّنَّة يتسق مع نظرية الحسن والقبح الشرعيين التي يميل إليها اغلبهم، فمثلما هو التفكير الأشعري، سواء لدى المتقدمين منهم أم المتأخرين.

إن الشافعي في رسالته لم يعط أي دور مميز للعقل في التشريع والأكتشاف. حيث يقول: «ليس لأحد أبداً أنْ يقول: في شيء حل ولا حرم الا من جهة العلم. وجهة العلم الخبر في الكتاب أو السُّنَّة أو الأجماع أو القياس»[3]. وكذا قوله: «العلم طبقات شتى ... ولا يصار إلى شيء غير الكتاب والسُّنَّة، وهما موجودان، وانما يؤخذ العلم من اعلى»[4].

إن المدارس الفقهية السنية ترجح العمل بالنص، حتى إذا لم يرقَ إلى درجة اقوى من الظن، سواء من حيث الصدور أو الدلالة. وهذا الأمر ينطبق أيضاً على من يتعرف صراحة بمبدأ العقل في استكشاف الحكم الشرعي، إذ لا يرى له مرجعية تقدم على مرجعية النص «رغم مايعتري النص من مشكل عدم افادته العلم واليقين في الغالب، خاصة الحديث منه، حيث ان هناك مشاكل في قضايا السند والزيادة والنقصان والمتن. كما عند المذهب الإمامي الأثني عشري التي تعد

---

(1) م.ن.

(2) الغزالي، أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، المطبعة الأميرية، مصر، ط1، 1322هـ، جـ1، ص100 وص217-218.

(3) الرسالة، تح: أحمد محمد شاكر، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط2، 1979م، ص39.

(4) الشافعي، الأم، دار الفكر، بيروت، ط2، 1403هـ -1983م، جـ7، ص250.

العقل المصدر الأخير للتشريع من مصادر التشريع الأربعة والكتاب والسُّنَّة والأجماع والعقل»[1].

ج - العقل والشبهات المثارة:

(1) عند الإمامية:

أعترض الأخباريون على الدليل العقلي حتى في الأصول والعقيدة ولامجال للإستدلال بالادلة العقلية على إثبات المسألة الدينية. فالاسترابادي يرى أن «سبب أغلاط الحكماء والمتكلمين وتحيراتهما في العلوم التي مباديها بعيده عن الإحساس... ومن المعلوم إن المنطق غير عاصم عن شيء منها»[2].

ومن اعتراضاتهم إن الدليل العقلي يؤدي إلى الاختلاف والأوهام دون إن تتحصل منه نتيجة يتفق عليها. فالدليل العقلي بنظرهم قابل للنقض والإبرام، لاختلاف العقول في الاستعداد قوةً وضعفاً[3].

ولكن مشكلة الإخباريين كانت أكبر في حقل الفقه والأصول مع العقل، وأول تهمة يوجهها الأخباريون للفقهاء والأصوليين هو انهم يبدأون في كتبهم العلمية بالاستدلال بالدليل العقلي وبعدها ينتقلون إلى الدليل السمعي ليكون مؤيداً له، فيكون المدار هو العقل لا النقل مثل تقديم أغلب الفقهاء العمل بالبراءة الاصلية والاستصحاب ونحوهما من الادلة العقلية على الاخبار الضعيفة والموثقة بأصطلاحهم. فقد ذكر الشيخ البحراني مثالاً على هذا ما نقله المحقق الحلي عن الشريف المرتضى حول إثبات جواز إزالة الخبث بالمائع، فقال الحلي: «أما علم الهدى (المرتضى) فإنه ذكر في (الخلاف) انه انما اضاف ذلك إلى المذهب لانه من أصولنا العمل بدليل العقل مالم يثبت النقل وليس من الادلة

(1) ظ: المظفر، محمد رضا: أصول الفقه، تح: عباس علي الزارعي، مؤسسة بوستان كتاب، ط4، 1427هـ، قم، ص473، ظ: مناهج الأحكام للقرافي: 3 وضوابط الأصول: 8، قوانين الأصول 1: 9.

(2) الاسترابادي، محمد أمين: الفوائد المدنية، طحجرية قديمة، ص266.

(3) البحراني، يوسف، الحدائق الناضرة، تح: محمد تقي الايرواني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم. ج1، ص125.

النقلية ما يمنع استعمال المائعات في الإزالة ولا ما يوجبها، ونحن نعلم انه لافرق بين الماء والخل في الإزالة بل ربما كان غير الماء ابلغ، فحكمنا حينئذ بدليل العقل»[1].

والأحكام الفقهية كلها توقيفية تحتاج إلى السماع عن الأئمة، وقد دلت الاخبار بنظرهم على النهي عن القول في الأحكام الشرعية بغير سماع، فلو تم للعقل الاستقلال بذلك لبطل ارسال الرسل وانزال الكتب[2].

على إن تحديد العقل لدى فقهاء الإمامية القدماء الأصوليين كثيراً ما يتخذ معنى البراءة والاستصحاب، ومنه ظهر الخلاف بين الأصوليين والإخباريين حول تثنية الأحكام وتثليثها، فهي عند الأصوليين، مثناة: حلال بيّن وحرام بيّن، وعند الإخباريين حرام بيّن وحلال بيّن وشبهات بين ذلك،[3].

يلاحظ إن مفهوم العقل كما حدده البحراني في الخلاف بين الأصوليين والإخباريين لايتعدى حدود البراءة العقلية الاستصحاب وما إليهما من أصول عملية مع إن الأصوليين يختلفون عادةً فيما يراد من الدليل العقلي، وعادةً ما يلحقون بذلك قضايا الحسن والقبح، لكن القدماء ركزوا على اصالة البراءة الاستصحاب لارتباطهما المباشر بالأحكام الشرعية وعلاقتها بالتثنية والتثليث بالأحكام.وظهر هناك موقف وسط استلهمهُ الفيض الكاشاني ومن قبله الشيخ حسن زين الدين العاملي، ومن ثم جاء الأصوليون وسلموا بهِ منذ وحيد الدين البهبهاني (ت 1206 هج) إلى يومنا هذا، وذلك بعد الالتفات إلى إن البراءة وغيرها من الأصول العقلية لاتحدد الحكم الشرعي ولاتكشف عنه بقطع أو ظن بل ما يستفاد منها هو تحديد الوظيفة التي يمارسها المكلف تجاه متعلقات الحكم

---

(1) الحدائق الناضرة، ج1، ص125 - 126.

(2) م. ن، ج1، ص131.

(3) روي عن الإمام على ﷺ انه قال «ان الله حدّ حدوده فلا تعتدوها وفرض فرائض فلا تنقصوها وسكت عن اشياءلم يسكت عنها نسياناً فلا تتكفلوها رحمةً من الله لكم فأقيلوها. ثم قال: حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك، فمن ترك ما اشتبه عليه من الاثم فهو لما استبان اترك، والمعاصي حمى الله فمن وقع حولها يوشك ان يدخلها (يوسف البحراني، الدرر النجفية، مؤسسة ال البيت لإحياء التراث، ص57؛

الشرعي حين عدم وجدان الدليل[1].

وقد حقق الاخباريون انتصارهم على الأصوليون في منع إن يكون العقل كاشف عن الحكم الشرعي، وظل الخلاف يدور حول الوظيفة العملية[2].

وعلى رأي الاسترابادي لابد من تحصيل القطع بالحكم الشرعي دون الظن نافياً إن يكون للظن مكاناً في مذهب الإمامية لوجود القرائن والعلامات القاطعة والأحكام الشاملة حتى يوم القيامة[3]. وهو بذلك يعترض على طريقة الاجتهاد الأصولية الداعية إلى الظن لانها متأثرة بالدلالات العقلية.وفي المقابل نفى إن تكون طريقة الاخبارية مورداً للاختلاف لانهم متفقون على الأحكام لعلمهم القاطع بصدورها عن الأئمة المعصومين. وما يعود إليهم من خلافات يسيرة ينحصر فقط بعدم تميز بين ماهو تقية أو غير تقية.

وهذا الموقف من الاسترابادي لقي معارضة حتى من قبل الإخباريين كالفيض الكاشاني والشيخ البحراني[4] والميرزا حسين النوري، فقد اعترض النوري عليه لكونه جعل احاديث الشيخ الكليني قطعية[5].

وحديثا رأى السيد الشهيد الصدر ان البيان كاف في الشمول لتناول مختلف قضايا الأحكام حتى مع عدم الأخذ بالدليل العقلي النظري الذي يستند إليه الأصوليون ويخالفهم عليه الأخباريون[6].

كما ان السيد محمد تقي الحكيم صرح أيضاً بأن الإمامية تعتبر أحكام

---

(1) الفيض الكاشاني، الأصول الاصيلة، تح: مير جلال الدين الحسيني، سازمان جاب دانشكاة، ايران، 1390هـ، ص19 -20؛. الشهيد الصدر، بحوث في علم الأصول، ج5، ص10 -11

(2) محمد، العقل والبيان، ص362.

(3) الفوائد المدنية، ص48.

(4) ظ: البحراني: الدرر النجفية، ص88- 91.

(5) النوري، حسين الطبرسي: خاتمة مستدرك وسائل الشيعة، تح: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، مكتبة يعسوب الدين الالكترونية، ج3، ص470.

(6) الصدر، محمد باقر، الفتاوى الواضحة، دار التعارف، ط7، 1401هـ - 1981م، جـ1، المقدمة، ص98، كذلك: بحوث في علم الأصول، جـ4، ص126-127، تقرير أحمد محمود، ط2، مركز الغدير 1997م.

الشريعة بمفاهيمها الكلية لا تضيق عن مصالح العباد ولا تقتصر عن حاجاتهم وبالتالي فأنها مسايرة لمختلف الأزمنة والأمكنة، وان تأثير الزمان والمكان والأحوال انما هو في تبدل مصاديق مفاهيم النصوص لا غير[1].

(2) عند المذاهب السُنّية:

كان السلف من اغلب الاتجاهات الفقهية يمتعضون من ابداء الرأي الذي فيه رائحة العقل والبعد عن النص[2]، وكان التصور بأن الاعتماد على العقل في التشريع يؤدي إلى نسخ الشريعة أو تعطيلها ويثير الاختلاف لإرتفاع الضوابط، وكان الشافعي قد جعل حدود الرأي لا تتعدى القياس باعتباره تابعا للنص، ففي معرض نقده لمبدأ المصلحة والأستحسان اعتبر من استحسن فقد شرع وقال: «انما الأستحسان تلذذ»[3] و«القول بما استحسن شيء يحدثه لا على مثال سبق»[4]، وعقد في كتابه الأم بابا بعنوان (كتاب ابطال الأستحسان)[5]. لكون ان الشريعة بينة وكافية في أحكامها لسد كل شأن من شؤون الحياة، فما من حادثة الا ولها حكمها بالنص، أو بدليل مستظل من النص. وبغير ذلك لا يبقى للحكم مصدر يعول عليه غير الأهواء والميول الذاتية إذ لا ضابط للمصالح، وهي تتردد بين اعتبار الشارع لها وبين الغائه، كما ذهب إليه الآمدي من الشافعية[6].

والشاطبي الذي اقام تنظيرا لمقاصد الشريعة طبقا للمصالح المعتبرة اوصد الباب بوجه الممارسة العقلية، فعمد إلى نقد العقل بصورته المستقلة، فهو يرى ان العقل عاجز عن ادراك مصالح الدنيا من غير شرع، لاعتبارين: انه بالشرع لا العقل قد تبين ما كان عليه أهل الكفرة (الجاهلية) من انحراف الأحوال عن

---

(1) الأصول العامة للفقه المقارن، طدار الأندلس، بيروت، ط1، 1963م، ص88.
(2) ظ: ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، مط السعادة، مصر، ط1، 1345هـ، جـ6، ص49-59، . واعلام الموقعين، جـ1، ص73-75، والشاطبي: الأعتصام، جـ3، ص241-249.
(3) الرسالة، ص305.
(4) الرسالة، ص25.
(5) الأم، جـ7، ص313-320.
(6) الإحكام في أصول الأحكام، جـ4، ص395.

الأستقامة وخروجهم عن مقتضى العدل في الأحكام. والثاني انه لو كان للعقل قدرة تامة على ادراك جميع تلك المصالح لما كان الشرع بحاجة إلى ذكرها، ولأكتفى بذكر مصالح الآخرة فحسب.

وانتهى إلى اقرار كون «العادة تحيل استقلال العقول في الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها على التفصيل» ولكنه اقرها «بعد وضع الشرع أصولها»[1]. بالأضافة إلى انه اعتبر التعويل على العقل يقتضي ان يكون على حساب ما أمر به الله من العمل بالكتاب والسُّنَّة، فعلى رأيه ان أحكامه تعالى لم ترد بما استحسنته النفوس واستتبعته[2] متفقا مع ما ذهب إليه الأشاعرة من نفي الأدلة العقلية للحسن والقبح.

(1) الموافقات، جـ2، ص48.
(2) الأعتصام، جـ2، ص347 وما بعدها.

المبحث الثالث
الواقـــع

تمهيد

المسلمون متواضعون على إن المصدرين الأساسيين في التشريع هما الكتاب والسُّنَّة «والكلام على وسيلة أو مصدر جديد في الشريعة هو في الحقيقة هو خروج عن الشريعة لان الشريعة مرسومة ضمن هذين المصدرين»[1].

لذا فإن مصدر الواقع هنا هو مصدر للفقه وللفقيه في عملية الاستنباط وليس مصدراً للشريعة، والفرق بينهما واضح، حيث إن الفقه هو جهد لأستنطاق الادلة واخراجها على أحكام وفتاوى[2].

المطلب الأول
تعريف الواقع وأهميته

أ - تعريف الواقع

1 - لغةً

الواقع لغة: من الفعل وقع، يقع وقوعا، اصله من السقوط، ونزول الشيء على الشيء، ومنه استعمل مجازا في ثبوت الشيء وتحققه على حالة ما[3].

---

(1) شمس الدين محمد مهدي؛ الاجتهاد والحياة، حوار على الورق، مركز الغدير للدراسات، بيروت، 1997، ص15.

(2) الفتوى أو الفتيا: ما افتى به الفقيه (الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (مادة افتاء) وهي مايخبر به المفتي جواباً لسؤال، أو بياناً لحكم من الأحكام وان لم يكن سؤالاً خاصاً.وقال اب الصلاح في «فتاويه»: «انها توقيع عن الله تبارك وتعالى»، (فتاوى ومسائل ابن الصلاح، ص7)؛ المرعشلي: محمد عبد الرحمن (الدكتور): اختلاف الاجتهاد وتغيّره واثر ذلك في الفتيا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1424هـ -2003م، ص95.

(3) ابن منظور: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، دار صادر، 1997، لسان =

واقع: أي متحقق الوقوع، ويقال واقَعَ الأمور اي: داناها، ويكون ذلك بالدنو من الشيء بمعرفته، قال الراغب في مفرداته: «ان الواقعة لا تقال في القرآن الا في الشدة والمكروه»[1].

وقد ذهب الطبري ووافقه الراغب على ان وقع تاتي بمعنى وجب، كما في قوله تعالى«ان عذاب ربك لواقع».[2] أي حال بهم.

2 - الواقع اصطلاحا:

الواقع بوصفه مفهوما لم يتعرض له الفقهاء، أو بالأحرى لم يكن له دلالة اصطلاحية، مع ان بعض الفقهاء اشاروا إلى أهمية فهمه، مثلاً ابن القيم ذكر - ضمن اقواله - «ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى، والحكم بالحق الا بنوعين من الفهم: أحدهما فهم الواقع، والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن، والأمارات، والعلاقات حتى يحيط به علما. والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه، أو على لسان رسوله في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر، فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم اجرين أو أجرا، فالعالم من يتوصل في معرفة الواقع، والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله»[3].

نجد أن ابن القيم لم يعرف الواقع بكونه مصطلحا محددا مع ان المتقدمين من المتكلمين والحكماء جعلوا للواقع معنى اصطلاحيا، فهو عند المتكلمين:

= العرب، مادة وقع، كذلك: ظ: الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1998، مادة: وقع.

(1) الراغب الأصفهاني: الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تح: محمد سيد كيلاني، القاهرة، مط مصطفى بابي الحلبي، 1961م، ص53.

(2) الطور: 7، ظ: تفسيرها: الطبري، أبو جعفر، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار الفكر، بيروت، 1405هـ، جـ27، ص20، وكذلك: الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، م.س، ص530.

(3) ابن القيم، محمد بن ابي بكر، اعلام الموقعين من رب العالمين، تحقيق: صدقي العطار، دار الفكر، بيروت، 1999م، جـ1، ص87.

اللوح المحفوظ، وعند الحكماء: العقل الفعال، كما ذكر ذلك الجرجاني[1].

مما تقدم يتبين لنا من الواقع بوصفه مصطلحا فقهيا لم يكن له وجود عند المتقدمين[2].

وقد اجتهدت مجموعة من المعاصرين في تعريف الواقع، فمنهم من عرف الواقع المختص بالاجتهاد الفقهي، كما عرفه عبد المجيد النجار بقوله: «المقصود بالواقع: الأفعال الإنسانية التي يراد تنزيل الأحكام عليها وتوجيهها بحسبها»[3]، وقد وسع التعريف في كتاب له آخر فقال: «نعني بالواقع ما تجري عليه حياة الناس في مجالاتها المختلفة، من انماط في المعيشة، وما تستقر عليه من عادات وتقاليد وأعراف، وما يستجد فيها من نوازل واحداث»[4].

أما يحيى محمد فإنه يتناول الكلمة من دون تعريف مسبق لها فيقول: إنّ الإنسان لا يمكن ان يعيش بلا واقع، فلكل انسان واقعه، ومحيطه بكل ما يحملانه من مكونات مادية وسنن طبيعية واجتماعية تؤثر على حياة الفرد، وتحدد إطار سلوكه، ونشاطه، وثقافته، وفكره، فالواقع بهذا الإطار هو من اقوى المحددات التي تعمل على تقييد ثقافة الفرد وفكره، ويمكن للذات التحرر من هيمنة الواقع بالتجرد والتحرر نسبيا ولكن لكل عصر ظروفه الخاصة التي تؤثر على تفكير أفراده، ولولا حضور الواقع في الثقافة الغربية لم يكن بأستطاعتها النجاح، فقد دل هذا النجاح على ان اعتبار الواقع اساس الحقائق المستخلصة من مبدأ الاستقراء، والتجربة هو عامل مؤثر ومهم فيه[5].

---

(1) الجرجاني: علي بن محمد، التعريفات، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، 1405هـ، جـ1، ص323.

(2) ظ: حصوة، ماهر حسين، فقه الواقع واثره في الاجتهاد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1430هـ - 2009م، هرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ص14-21، .

(3) النجار عبد المجيد: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط2، 1993، ص120.

(4) النجار، عبد المجيد، في فقه التدين فهما وتنزيلا، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، سلسلة كتاب الأمة، العددان (22-23)، جـ1، ص111.

(5) ظ: محمد، يحيى، جدلية الخطاب والواقع، ص25-27.

ولكن يفهم من كلامهم ان لهذا "المصطلح" وما يمثله من حقائق حسيه ووجدانية الدور الواسع في فهم النص والدين برمته. وهو يعني كل المعطيات التي يقدمها المجتمع والعصر في زمن معين ومكان معين لفهم نص ما.

ب - أهمية الواقع في الاستنباط الفقهي:

1 - تظهر أهمية فهم الواقع في الفقه في جانبين:

أهمية فهم واقع النص في فهم النصوص، والأحكام على وجهها الصحيح.

إن التعمق في دراسة الواقع وفهمه ومعرفته معرفة تامة يثمر نضجا في فهم النص؛ لأن معظم النصوص لا يمكن ان نفهمها إلا إذا فهمنا الملابسات، والظروف التي كانت سببا في نزولها أو ورودها، وكذلك بعض النصوص لا يمكن فهمها فهما صحيحا الا إذا فهمنا الواقع الممثل في العرف، أو المصلحة أو الممثل، في الأكتشافات العلمية.

إن الاعتبارات الواقعية لنزول الآيات واسباب ورود الأحاديث، هي عنصر اساسي في فهم كثير من النصوص، إذ تعتبر بمنزلة القرائن والأمارات التي يتعين بها المعنى، ويترجح فيها الحكم فيما هو ظني الدلالة، «فيكون الوحي إذن يحمل في ذاته فيما اشتمل عليه من المعاني والأحكام، شيئا من اعتبارات الواقع الذي نزل فيه، مما يجعل الوقوف على ذلك الواقع في احداثه وملابساته امرا ضروريا في فهم الدين من الوحي»[(1)].

2 - الواقع وضبط الفتوى:

يعد الواقع مصدراً من مصادر الفقه وان لم يعنون بهذا الاسم، «ان اهم ما

---

(1) حصوة: فقه الواقع، م.س، ص35، كذلك: ظ: النجار: في فقه الدين، م.س، جـ1، ص98، كذلك: ظ: الزحيلي، وهبة، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، 1998م، جـ1، ص445، كذلك: ظ: يحيى محمد: في كتبه: 1-جدلية الخطاب والواقع، ص24-25، 2- فهم الدين والواقع، 3- المقاصد والواقع: مجلة قضايا إسلامية معاصرة، عدد 8، سنة 1999م، ص171.

يحتاج إليه الأصوليون والفقيه اليوم هو إعادة النظر في العلاقة التي تربط الفتوى بالواقع، فما زال هناك عدد كبير من الفتاوى لم يراع فيها حق الواقع وشروطه، بل استلها الفقهاء من مجرد النص أو مما أدى إليه اجتهاد السلف. وما زالت هناك قضايا أخرى تحتاج إلى فحص الواقع كمرجع يناط به الكشف عما هو حقيقة وغير حقيقة، وممكن وغير ممكن أو متسق أو غير متسق أو مقيد أو غير مقيد. . .» [1].

تتخذ علاقة الفتوى بالواقع صور عديدة تستوجب النظر والتحقيق لحل المشاكل الفقهية والقضاء على حالات المعارضة والصدام. ويتخذ الواقع في اغلب هذه الصور دور الضابط للفتوى وفهم النص: وقد ذكر الشيخ يحيى محمد هذه الصور في فقرات أوجزها كالتالي[2]:

1 - يمكن للواقع أن يبطل الفتوى التي يرد تعليلها بما يتنافى وحقائقه الخاصة، فمثلاً يبطل فتوى كراهة التعامل مع بعض الأقوام، لأنها معللة بأنهم من الجن، والتي عمل بها العلماء استناداً إلى بعض الروايات[3].

---

(1) محمد، يحيى، فهم الدين والواقع، 218.

(2) م.ن، ص218-224.

(3) اطبق فقهاء الإمامية المتقدمون والمتأخرون على هذه الفتوى: الحلي، يحيى بن سعيد: الجامع للشرائع، المطبعةالعلمية، قم 1405،هـ ص245. العلامة الحلي: منتهى المطلب، ن: مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، ط1 1413،هـ، جـ2، ص1003، وتذكرة الفقهاء، ن: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، إيران، ط1، 1414هـ، جـ1، ص222. وتبصرة المتعلمين، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، مطبعة احمدي، طهران، ايران، ط1، 1368هـ ش، ص119، والعاملي، محمد بن مكي: الدروس، تح: مؤسسة النشر الإسلامي، ن: مؤسسة ال البيت لإحياء التراث، د. ط، د. ت؛ ص180. والحلي، ابن فهد: المهذب البارع، جـ3، ص182. وزين الدين العاملي: مسالك الأفهام، تح مؤسسة المعارف السلامية، مطبعة بهمن، ط1، 1413هـ، جـ3، ص186. والمحقق الأردبيلي، مجمع الفائدة، جـ8، ص129، وعلي الطباطبائي: رياض المسائل، تح: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط1، 1412هـ، جـ1، ص520، الجواهري، محمد حسن النجفي: جواهر الكلام، تح: الشيخ عباس القوجاني، دار الكتب الإسلامية - طهران- ايران، ط2، 1365هـ ش، جـ22، ص457، والخوانساري: جامع المدارك، جـ2، ص137. والصدوق: علل الشرائع، جـ2، ص244. ومن لا يحضره الفقيه، جـ3، ص164. والطوسي: تهذيب الأحكام، جـ7، ص405، وابن ابي جمهور الأحسائي: =

2 - للبعد التأريخي دور في الكشف عن حقيقة الفتوى، ومن ذلك ما جاء حول مسألة نجاسة المتنجس أو طهارته، فهناك ثلاثة مواقف للفقهاء الشيعة: الأول افتى بتنجيسه، والثاني افتى بالطهارة وعدم التنجيس[1]، اما الموقف الثالث فسكت عن هذه المسألة ومال إلى هذا الأمر الشيخ محمد جواد مغنية[2].

وبحسب الواقع ان ارجح الآراء هو الموقف الثاني، إذ لو صح الموقف الأول لتصورنا مدى العسر الشديد الذي كان يعانيه الناس في عصر النص وما تلاه من عصور حتى الزمن الحديث، وذات النتيجة نصلها من الناحية التأريخية الصرفة إذ يصعب تصور ان المسلمين كانوا يعانون العسر من الحكم السابق، ومع هذا لم يصلنا شيء يذكر عن هذه المعاناة مما يدل على انتفاء هذه المعاناة والحكم الذي يسببها.

وكذلك حول قضية نجاسة المشرك كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾[3]، حيث رجح رشيد رضا باعتبارات الواقع التأريخي فضلا عن الاعتبارات اللغوية والنقلية ان هذه النجاسة ليست مادية[4]. لأن السيرة التاريخية للمسلمين كانوا يعاشرون المشركين ويخالطونهم، وكانت رسلهم ووفودهم ترد

= عوالي اللئالي، جـ3، ص302، وأبو فتح الكراجكي: معدن الجوهر، ص71، يلاحظ ان الفقهاء اخذوا ما في الروايات وسلموا بها، ولكن بعض المعاصرين كالشيخ محمد صادق الروحاني، اخذ يوجه ما جاء في الأكراد «بأن المراد بهم ليس من يتكلم بلغة الأكراد، بل الظاهر ان المراد بهم القوم المطاردون الراحلون من مكان إلى مكان وعلة الكراهة حينئذ التعريب والبعد عن الفقه والمسائل والأحكام» (فقه الصادق، مؤسسة دار الكتاب، قم، ط3، 1414هـ جـ15، ص170. وهذا الراي متاثر بفعل ضغوط الواقع الحالي، كما هو ملاحظ.

(1) رأي السيد عبد الأعلى السبزواري (رحمه الله) ان سكوت القدماء عن بحث مسألة المتنجس يعود إلى انهم لم يفرقوا بينها وبين النجاسات العينية في الحكم، كما يظهر لدى المتشرعة مما عله يؤيد الأجماع على نجاسته، وكما قال: «الأقوى ان المتنجس منجس كالنجس» ثم علق على ذلك عادا ان الحكم السابق جاء وفاقا للمشهور. ظ: المهذب، مؤسسة المنار، جـ1، ص448، ظ: أيضاً: يحيى محمد، فهم الدين والواقع، م.س.

(2) فقه الإمام جعفر الصادق، جـ1، ص42-43.

(3) التوبة / 28.

(4) تفسير المنار، جـ10، ص272-275.

على النبي ﷺ ويدخلون مسجده، وكذلك أهل الكتاب، ولم يعامل احد منهم معاملة الأنجاس، ولم يأمر بغسل شيء مما اصابته ابدانهم. ومثل ذلك ما قدره الشهيد الصدر «فلو كانت نجاستهم في عصر النبوة لانعكس ذلك وانتشر واصبح من الواضحات . . .»[1]، وقد ذكر هذا المعنى السيد محمد حسين فضل الله، حيث رجح بالاعتبارات نفسها من الواقع التأريخي ان نجاسة المشرك ليست مادية، إذ استبعد ان تكون كذلك دون ان يرافقها حالة وجدانية لدى المسلمين تنعكس على طبيعة تعاملاتهم وتساؤلاتهم في الوقت الذي كانوا في خلطة قوية مع المشركين، وبالتالي كيف لم يصلنا ذكر شيء من تلك الحالة باعتبارها مورد ابتلاء المسلمين كافة ؟[2].

3 - التطور التأريخي اثر في الكشف عن بطلان الفتوى: مثال ذلك عمل التطور على ابطال فتوى الإمامية القديمة حول التصرف بالخمس حيث اضطربت الآراء حول التصرف به لعدم وجود نص معين حوله في عصر الغيبة ونقل الشيخ الطوسي في القرن الخامس افتراق الفقهاء إلى اربعة اقوال: اولها يرى ان الخمس مباح على الشيعة، وشهد عليه عدد من الروايات التي تبيح للشيعة أو بعضهم عدم لزوم وقتة، وان قابلها روايات أخرى معارضة[3]، والثاني يرى وجوب ايداعه وحفظه لدى الثقات من واحد إلى آخر حتى ظهور الإمام المنتظر ليسلمه اليه. والثالث افتى بوجوب دفنه في باطن الأرض، لأن الأرض سوف تخرج كنوزها عند قيام القائم فيكون ذلك تحت تصرفه، اما الرابع فيرى إنهُ يجب تقسيمه إلى ستة اسهم بحسب آية الخمس.

وقد عد الشيخ الطوسي ان الآراء الثلاثة الأخيرة عملت بالأحتياط في فتاواها[4].

---

(1) الصدر، محمد باقر، بحوث في شرح العروة الوثقى، م.س، عند يحيى محمد، ص140، فهم الدين والواقع، يراجع من المصدر.

(2) مجلة قضايا إسلامية، العدد 4، حوار مع السيد محمد حسين فضل الله، ص137.

(3) ظ: النراقي، احمد: مستند الشيعة في أحكام الشريعة، تح ونشر، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، مشهد، ط1، 1415هـ، مكتبة يعسوب الدين الألكترونية، جـ10، ص112 وما بعدها.

(4) الطوسي: النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، =

وقد استمر وجود هذه الآراء قرونا طويلة دون زوال، واصبح الرأي المشهور بين المتأخرين هو تقسيم الخمس بصرف نصفه على الهاشميين وحفظ النصف الآخر والتوصية عليه من ثقة إلى آخر كالذي يظهر لدى كل من ابي صلاح الحلبي وابن البراج وابن ادريس، واستحسنه العلامة الحلي في «المنتهى» واختاره في «المختلف»[1].

وعلى الرغم من غيبة الإمام (عج) تسعة قرون أو أكثر إلا أن وجود هذه الفتاوى لوقت متأخر بالزمن للخمس حيث استمر إلى القرن الثامن الهجري ولم يعد له ظهور بعد ذلك. ومن ثم القول بالوصية إذ بقي حتى القرن الثاني عشر ثم زال. كما استمر القول بالإباحة حتى القرن الثاني عشر ومال إليه المتأخرون كل من المحدث الكاشاني ومحمد باقر السبزواري ومحمد باقر الخراساني وعبد الله بن صالح البحراني، ومن بعدهم المحقق البحراني (ت سنة 1186هـ) الذي عده مشهورا لدى جملة من معاصريه[2].

أما الرأي القائل بصرف سهم الإمام على عموم اخيار الشيعة من المحتاجين فقد جرى عليه شيء من التوسعة والأضافات، حيث مال إليه الفقهاء والمحدثون إلى يومنا هذا، بالرغم من انه كان من المذاهب الشاذة مقارنة بالآراء الأخرى، لكن مع الأخذ بعين الاعتبار ما اضيف إليه من مجالات في الصرف، كتلك التي تلبي حاجة الحوزات واقامة الشعائر الدينية، والتبليغ وما إليها، واغلبهم اشرط على ان يولى على صرفه الفقهاء بحكم النيابة العامة[3]. ومؤخرا ادرك الفقهاء خطأ تبني دفن الخمس أو الوصية لأنها تفضي إلى هدر الثروة

= ن: انتشارات قدس محمدي - قم، د.ط، د.ت، ص198-202، كذلك: النجفي، محمد حسن: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، تح وتص: محمود القوجاني، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1367هـ.ش، جـ16، ص165-169.

(1) الحدائق الناظرة، تح: محمد تقي الايرواني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، جـ12، ص440-441.

(2) الحدائق الناظرة، جـ12، ص438-439 و443، المحقق السبزواري: ذخيرة المعاد في شرح الأرشاد ن: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، إيران، ط. ق، ج3، ص492، وكفاية الأحكام، ص43.

(3) محمد، يحيى، فهم الدين والواقع، م.س، ص143.

وتضييعها، ويعد السبزواري المتوفى (1090هـ) من السابقين الذين تنبهوا إلى هذا الأمر، إذ صرح قائلا: «ان الأيداع مع استهلاك فقراء السادة مما ينفيه العقل، سيما مع تكرر التجارب وشهادة العادات ودلالة احوال الأزمان على حصول التلف والفوات، وعدم وصوله إليه ﷺ ...»[1]. وكذلك ما صرح به النراقي (ت1254هـ) قال: «ان الدفن والوصية حبس بلا منفعة ومعرض للتلف وللهلكة، بل يعلم التلف والهلكة، بل يعلم التلف بالوصية غالبا في مثل ذلك الزمان، فيعلم رضا المالك بصلة الذرية ورفع حاجتهم، ومسكنتهم بذلك قطعا»[2]. وبه صرح السيد الخوئي (قدس سره)[3].

بهذا يتضح بأن الأقوال التي عدت قديما من الآراء المحتاطة التي ينبغي الأخذ بها، هي الآن في عداد الآراء المنكرة في ضوء الاراء الفقهية المعاصرة، وعلى عكسها ما كان يعد من الآراء غير المحتاطة، فأنها ظلت حية - ربما - إلى يومنا هذا. وكذا تلك التي كانت شاذة فأنها اصبحت اليوم سائدة مع بعض التوسعة كما اشار البحث.

4 - للواقع اثر معارض على الفتوى؛ إلى حد يمنعها من التنفيذ والتطبيق: ومثال على ذلك معارضة الواقع لفتاوى الفقهاء الخاصة بالتعامل مع الأرض المفتوحة عنوة، فهذه الفتاوى على اختلافها اصبحت غير مقبولة لاصطدامها بمنطق الواقع. فبالرغم من اختلاف آراء المذاهب الإسلامية حول ذلك، الا انها جميعا لم تعط ثمرة مفيدة[4]، اخذنا بأحد الآراء دون غيره مما عرضته المذاهب

---

(1) ذخيرة المعاد في شرح الأرشاد، ج3، ص492.

(2) مستند الشيعة، ج10، ص131.

(3) ظ: الخوئي: كتاب الخمس، ضمن مستند العروة الوثقى، تحرير مرتضى البروجردي، ص325، كذلك التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الاجتهاد والتقليد، ص424-425.

(4) سواء إذا اخذنا بالرأي الذي يقول بتقسيم الأرض بعد الخمس على الجيش الفاتح، حالها حال الغنائم المنقولة، كما ذهب إليه الاجتهاد الشافعي .. أو بالرأي الذي يرى جعلها وقفا حبيسا على جميع المسلمين فتوضع ثمرتها في بيت المال وتصرف على مصالحهم وحاجاتهم العامة، كما ذهب إليه الاجتهاد المالكي .. أو بالمذهب الذي يعيد امرها إلى نظر الإمام وتقديره بحسب ما يرى من الحاجة والمصلحة .. وهو الذي آل إليه أبو عبيد، والاجتهاد الحنفي وأكثر الكوفيين (ظ: الزرقاء: الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، =

الإسلامية نجد ان لا اعتبار لها وفقا لموازين الواقع واعتباراته الحديثة. فالأحكام في جهة والواقع في جهة أخرى، لذلك عد الشيخ محمد جواد مغنية الفتوى القائلة بعدم جواز بيع الأرض المفتوحة عنوة بأنها فتوى نظرية تسويفية بعيدة عن الواقع، قائلا «لا اعرف احدا عمل بها، فإن الناس، كل الناس حتى الفقهاء يعاملون صاحب اليد على الأرض الخراجية معاملة المالك في البيع والشراء والوقف والتوريث وما إلى ذلك.، ويوجهون أو يؤولون اعمالهم بتأويلات لا تركن إليها النفس، منها ان لصاحب اليد نحوا من الحق والأختصاص فينقل هذا الحق منه إلى غيره دون رقبة الأرض وعينها، أو منها: ان الأصل في الأرض ان تكون الموارث؛ حتى يثبت العكس»[1].

5 - للواقع سعة في تقييد اطلاق الفتوى. مثل تلك التي تبيح للناس ان يكونوا مسلطين على اموالهم، والتي عمل بها اغلب فقهاء الإمامية استنادا إلى عدد من الروايات. فقد ذكر الشيخ الأنصاري في «فرائد الأصول» بأن منع المالك من التصرف بأمواله لدفع ضرر الغير يعد حرجا وتضييقا عليه، اما لحكومته ابتداءاً على نفي الضرر واما لتعارضهما والرجوع إلى الأصل[2].

كما بحث المفكر الشهيد محمد باقر الصدر مسألة التعارض بين قاعدتي (لاضرر ولا ضرار) والسلطنة، فعد قاعدة السلطنة ليس عليها دليل لفظي معتبر

= ج1، ص175-176، وابن سلام: الأموال، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، ط1، 1981م، ص31. وابن رشد (الجد): البيان والتحصيل، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1404هـ 1984م، ج17، ص514، يحيى محمد، فهم الدين والواقع، ص220. أو بالرأي الذي يعتبر ارض العنوة مما يجوز اجارتها بالأجماع، والساكن منها تحل فيه لأصحابها، ويمنع بيع مزارعها، كما هو قول ابن تيمية (ظ: مجموع فتاوى ابن تيمية، ج29، ص211). أو بالرأي الذي يراها للمسلمين قاطبة لا يملك احد رقبتها ولا يصح بيعها ولا رهنها ولا توقيفها ولا توريثها، ولو ماتت لايصح احيائها لأن المالك لها معروف وهم المسلمون قاطبة، واليه ذهب الإماميون. (ظ: المحقق الحلي: شرائع الإسلام، ج3، ص271-272). مغنية: فقه الإمام جعفر الصادق، ج5، ص44، ومنتظري، حسين علي، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، ن: المركز العالمي للدراسات الإسلامية، ايران، ط2، 1409هـ، ج3، ص190-191.

(1) فقه الإمام جعفر الصادق، ج5، ص44-45.

(2) ظ: فرائد الأصول، جـ2، ص538-539. فيه تفضيل حول هذا الموضوع.

يمكن التمسك بأطلاقه، وانما هي قاعدة متصيدة من موارد مختلفة[1].

وحديثا فرضت بعض القيود على فتوى (الناس مسلطون على اموالهم) فمنعت بعض الدول الإسلامية كأيران بعض القيود على بعض النشاطات الأقتصادية التي تؤدي إلى تلوث البيئة وغيرها من الأمور[2].

6 - للوانع أثر على تجريد الفتوى من شروطها، أمّا بتبيان عدم جدوى هذه الشروط: ولكونها غير قابلة للتطبيق الدائم. ومن ذلك الفتوى التي تشترط الأعلمية في القضاء، والتي تتعارض مع كثرة القضايا الحادثة[3]. كذلك هو الحال مع الفتاوى التي تشترط وحدة النظام والنسب القريشي والعصمة في الحكم السياسي، فمن المسلم به وجوب وحدة هذا النظام وعدم جواز تعدده في العصر الواحد[4]. ان قيام وحدة سياسية تجمع البلدان الإسلامية هو أمر مستبعد جدا في العصر الحديث، إذ أضحت المواطنة والاعتبارات القومية وسائر الخصوصيات الأخرى مانعا كيرا بوجه هذه الوحدة[5].

كما ان من شروط الخليفة لدى الإمامية والمذاهب الأخرى، قد غيرها الواقع، فلم تبق هذه الشروط كما هي في الاتجاه السني حيث وضعوا شروط تخص الإمام أو الخليفة اوصلها الماوردي إلى سبعة منها النسب القريشي[6].

---

(1) لاضرر ولا ضرار، ص345-346 و383 وما بعدها.

(2) ظ: مثلا: دستور الجمهورية الإسلامية في ايران، المادة الخمسون.

(3) يقول السيد المحقق: الخوئي (قدس سره): «ان اعتبار الأعلمية المطلقة في باب القضاء مقطوع العدم لأستحالة الرجوع في المرافعات الواقعة في ارجاء العالم ونقاطه على كثرتها وتباعدها إلى شخص واحد وهو الأعلم، كما ان التصدي للقضاء في تلك المرافعات الكثير أمر خارج عن طوق البشر _ عادة " (التنقيح، كتاب الاجتهاد، م.س، ص427) راجع: يحيى محمد، فهم الدين والواقع، ص146.

(4) ظ: الماوردي، الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، بيروت، دت، دط، ص9، الأشباه والنظائر، ص556.

(5) فاروق: بتول: الأقليات وأحكامها في الفقه الإسلامي، ص56-65.

(6) ذكر الماوردي في أحكامه السلطانية: والسابع: النسب هو ان يكون من قريش لورود النص فيه وانعقاد الأجماع عليه. (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص6)، الملل والنحل، م.س، ج1، ص31.

فمع ما قيل من أن هذا الشرط يحظى بالنص والأجماع، إلا أن عددا من القدماء لم يعترف به، مثل الفضل الرقاشي، وغيلان الدمشقي، وابي شمر وجهم بن صنوان، والخوارج، وجمهور المعتزلة، وعلى رأسهم ضرار بن عمرو، وابراهيم النظام وغيرهم[1]. كما اسقطه عدد آخر من العلماء وعلى رأسهم الإمام الباقلاني، مثلما جاء في (مقدمة) ابن خلدون، وان المعتبرة في كتابه (الأنصاف) شرطا لازما استنادا إلى قول النبي ﷺ (الأئمة من قريش)[2]. وقد ايد ابن خلدون رأي الباقلاني في الأسقاط، وفسر الشرط المذكور اجتماعيا، عادا ان النبي ﷺ اوجب الأئمة من قريش لأنها تملك سلطة (العصبية)، لكن حيث انها فقدت هذه السلطة بمرور الزمن، فلا معنى للحفاظ على الشروط. وعد هذه الحالة من الشواذ التي يكون فيها الأمر الشرعي مخالفا للأمر الوجودي التكويني[3].وقد ذهب العديد من العلماء والمفكرين المحدثين إلى ما حدده ابن خلدون وما على شاكلته من توجيه، تبعا لمنطق الواقع وما فرضته من مستجدات[4].

اما في المدرسة الشيعية فأنها وضعت شروطا أخرى للخليفة جعلها لا تستطيع التحقيق في الواقع، إذ عدت الخلافة مشروطة بالعصمة والتعيين الإلهي[5].

ولما كان الإمام المعصوم غائباً لأكثر من ألف عام، فقد بحث الفقهاء عن

---

(1) النوبختي، فرق الشيعة، تح: عبد المنعم الحنفي، دار الرشاد للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1992م، ص23، والشهرستاني: عبد الكريم: الملل والنحل، تح: د. صلاح الدين الهواري، دار مكتبة الهلال، ط2003، ج1، ص35 و51 و61.

(2) الأنصاف، ص69.

(3) ابن خلدون، المقدمة، الفصل السادس والعشرون (في اختلاف الأئمة في حكم هذا المنصب وشروطه)، ص344-346.

(4) من هؤلاء: ولي الله الدهلوي في (حجة الله البالغة) ظ: عثمان، محمد رأفت: رياسة الدولة في الفقه الإسلامي، دار القلم، الأمارات العربية، ط2، 1406هـ 1986م، ص217) ومثله محمد رشيد رضا في (الخلافة) وكذا محمد يوسف موسى (عبد الوهاب خلاف) (فارس، محمد عبد القادر: القاضي أبو يعلي الفراء وكتابه الأحكام السلطانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1403هـ 1983م، ص437.

(5) ظ: الشيخ المفيد: النكت الأعتقادية، ططهران، ص، وكذلك: رسائل المرتضى، ج1، ص327-328، وتمهيد الأصول، ص353. وارشاد الطالبيين، ص32.

بدائل ممكنة تخرجهم من العزلة الطويلة، ومنها فكرة ولاية الفقيه المطلقة التي نظر إليها الشيخ أحمد النراقي خلال القرن التاسع عشر الميلادي[1]. ومثلها فكرة ولاية الأمة التي نظر إليها الشيخ النائيني اوائل القرن العشرين الميلادي.

وهكذا يتبين لنا بأن للواقع قدرة على تغيير الشروط المناطة بالفتاوى.

7 - للواقع اثر في الكشف عن المشاكل الاجتماعية التي تنجم عن الفتوى والحكم، مثل الأحكام المتعلقة في الأحوال الشخصية كما واجهتها الحياة المعاصرة كتلك التي لها علاقة بالزواج والطلاق وغيرها، مثل فتوى الطلاق بالثلاث في الجلسة الواحدة التي ذهب إليها جمهور فقهاء أهل السُنَّة[2]، وكذلك في قضايا الحدود كحد الرجم حيث يترتب عليه اثر اجتماعي كبير في رفض هذا الحكم[3].

8 - للواقع القدرة على اكتشاف نسبية الفتوى وتبيان ظرفيتها الزمانية، مثل وجوب اعداد الخيل، وتقسيم الغنائم على المجاهدين وأحكام الرق والجزية، والمراهنة في السبق، وما جاء حول العاقلة، فإن فقهاء المذاهب عدّوا الأحاديث المتضمنة لحكم العاقلة مخصصة لعموم مثل هذه الأمة بما في ذلك من المصلحة العامة في المساعدة والتعاون ولا تقتصر على اقارب القاتل[4].

9 - للواقع سعة في تأييد الفتوى، مثل تأييد الواقع للفتاوي التي تحقق مصالح الناس وتحفظ حقوقهم، مثل قاعدة لا ضرر ولا ضرار[5].

---

(1) النراقي، احمد، عوائد الأيام، ط حجرية، د. ت، ص185 وما بعدها.

(2) ينظر الزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وادلته / يراجع فصل الطلاق.

(3) ان هذا الحكم غير مجمع عليه من المسلمين إذ ابطله كل من الخوارج وبعض المعتزلة، واضاف الشيخ محمد أبو زهرة إلى هؤلاء بعضا من الشيعة وهو يقصد على ما يبدو بالشيعة الأسماعيلية، لأن الإمامية الأثني عشرية فقد قالوا بالأجماع على وجود حد الرجم (ظ: الطوسي: المبسوط، ج28، ص2، كذلك: السرائر، ج3، ص441، وكذلك العلامة الحلي: مختلف الشيعة، ج9، ص132. ظ: أبو زهرة: العقوبة، دار الفكر العربي، ص10 وما بعدها.

(4) الزحيلي وهبة: الفقه الإسلامي وادلته، ج6، ص322-326.

(5) ظ: القواعد الفقهية، حيث نجد الكثير منها التي يؤيدها الواقع، ط1، البنجوردي، كتاب القواعد الفقهية.

10 - للواقع سعة في ان يتقدم على الحكم والفتوى، بماله من امكانية الكشف عن الحالات الموضوعية التي يناط بها الحكم أو الفتوى، عبر الفحص والأختيار كتقديمه في الاستهلال مثلاً على البيانات الشرعية من الشهادة والرؤية وما إليها، وذلك إذا كان قول الفلكيين دقيقا مثلما ذهب إليه المرحوم محمد جواد مغنية[1]. كما يكون الواقع مقدما على الرأي الفقهي في اكتشاف مدة الحمل التي حددت في بعضها إلى سنتين وأخرى إلى أربع سنوات.

المطلب الثاني
معرفة الواقع وحجيته

أ - معرفة الواقع وضبط موضوع الحكم:

1 - معرفة الواقع:

لمعرفة الواقع يؤخذ بنظر الاعتبار دراسة الموضوع قيد البحث، ولا بد من الأخذ بعين الاعتبار الروح العامة للعصر التي يتأثر الموضوع المشار إليه، كما لابد من البحث الأستشرافي لمعرفة أو توقع ما سوف يفضي ويؤول إليه حال الواقع، إذ من المهم معرفة ما سيؤول إليه الحال عند التنفيذ والتطبيق، كإستراتيجية تهدف إلى الضمان المستقبلي، كما يبدو في افق المستقبل قدر الأمكان، ومن هنا يبدو ان الفقه بحاجة ماسة إلى توظيف العلوم الإنسانية لتحقيق هذه المطالب.

فالحالات الفردية تحتاج إلى علوم وإلى القيام بدراسات تختلف عما إذا اراد الفقه ان يعطي أحكاما لقضايا عامة، مثل المبادئ السياسية العامة للحكم والتعرف على مدى صلاحية الأنظمة الموجودة حاليا على الساحة السياسية العالمية ومدى نجاحها .. لذا يمكن ان تعد العلوم الإنسانية مصادر مهمة من مصادر المعرفة الفقهية، وهذا ما اشار إليه المفكر عبد الكريم سروش ومفكرون آخرون[2].

---

(1) الفقه على المذاهب الخمسة، ص352-353.
(2) سروش: القبض والبسط النظريان في الشريعة، م.س، في كل الفصول. كذلك: =

2 - الواقع ومنطق الحجية:

لتطبيق اثر الواقع على الحكم فلا بدّ من المرور بخطوتين اساسيتين تسبقان ممارسة تنفيذ الحكم وتطبيقه:

الأولى: تتعلق بدراسة الحكم واختباره من حيث ذاته قبل تنزيله إلى الواقع، بلحاظ ما يتحلى به من قوة تشريعية للتطبيق الفعلي وما يتوقع له من قابلية استشرافية على الصمود والإلتصاق مع الواقع.

والثانية: تتعلق بدراسة الواقع والتعرف عليه عن قرب. للإهتداء إلى تحديد موضع الحكم بدقة ولمعرفة أفق التوقع التي يحملها الواقع لأمكانية التعايش وتقبل الحكم المراد تنزيله اليه. حتى يتم تجنب الفشل وما ينجم عنه من أضرار.

وقد لا يرى البعض حاجة للحاظ الواقع ودراسته إذا ما ثبتت حجية المبدأ المراد تطبيقه، ولكن يمكن القول ان الإسلام لم يكن يحقق النجاح لولا مراعاته للواقع ولتوفير شروط التفاعل والجدل معه كما تبين في موارد البناء والنسخ والتدرج في الأحكام.

وهذا المنطق أو النهج الذي يستخدم الواقع في عملية الاستنباط هو منهج بعيد عن المنهج التقليدي القائم على النهج الظاهري والأطلاق من التعبد والإطلاق.

إن الحكم في علاقة مع الواقع في التعايش معه والتوافق من عدمه والبحث عن مصادر الخلل والأسباب التي تقف وراءه لتجنبها، هو منهج بعيد عن اشكالية (الحجية) المعذرية والمنجزية[1] التي تعول عليها الطريقة المدرسية التقليدية

= ملكيان ومحمد مجتهد شبستري، عابدي شاهرودي.في المشهد الثقافي في ايران. وسيرد لاحقا ذكر المصدر المعرفي العلمي للفقه.

(1) الحجية عند الأصوليين: «كل شيء يكشف عن شيء آخر ويحكي عنه على وجه يكون مثبتا له»، المظفر، أصول الفقه، دار المعارف للمطبوعات، بيروت، 1425هـ - 2004م، د.ط، ج2، ص12. كذلك: ظ: تعريف الحجية الأصولية عند: محمد صنقور علي، المعجم الأصولي، ط3، 1428هـ - 2007م، قم، ج2، ص12-13. اعتقد الأصوليون الإمامية بأن حجية أمر ما غير معنية - عادة - بأيصاله لليقين أو الواقع =

كمحل للقبول والاعتبار. إذ تعتمد على صيغة البحث الاستنباطي الذي يكشف عن المسوغ الشرعي وسلامته الفقهية، وهو ما يطلق عليه الحجية، «في حين ان الأمر بحسب الأستراتيجية الجديدة شيء مختلف، صحيح انه لا بدّ من احراز عدم الممانعة الشرعية، لكن ذلك لا يكفي ما دامت المسألة متعالية يحتمل لها الاصطدام بالواقع عند الأسقاط والمزاوجة، ان جوهر القضية يعود إلى اشكالية الموافقة مع الواقع وسلامة المزاوجة بين الطرفين، لا البحث المتعلق بالحجية والظنون المناطة بها»[1].

«فليس كل حجة يقبل الموافقة دائما، والا كيف نفسر حالات الصدام التي تعرضت لها الكثير من الأحكام عند تنزيلها إلى الواقع».

لذا لابد من صياغة قانونية لمبدأ الموافقة بين الحكم والواقع ضمن الأبحاث الأصولية قائمة على الرؤية التي تمزج الواقع بالحكم.

= عندما نترك حجية اليقين نفسه، لأن الحجية بمفهومها الأصولي مبدأ ينتمي إلى دائرة العقل العملي، إذ تعني ان تنجز التكليف على العبد ودخوله دوائر مسؤولية من جهة، وعذر العبد في العمل على تقدير عدم اصابة الواقع في اسوأ الحالات، وهما ما يسمى: المنجزية والمعذرية وجها الحجية (محمد صنقور، المصدر السابق).
اما الحجية بمفهومها المنطقي، فتعني اشتمال دليل ما على درجة معيارية تسمح بتبنيه طريقا إلى الواقع. (ظ: المصدر السابق، محمد صنقور، كذلك: الشهيد الصدر: بحوث في علم الأصول 27: 4).
ان الابتعاد عن الحجية المنطقية تنتمي إلى دائرة العقل النظري الذي يهدف إلى تحديد الواقع والأنباء عما هو كائن تؤدي إلى ان لا يعنى الأصولي عادة بوضع معايير على مستوى العقل النظري تحدد مدى جدوى سبيل ما لأثبات الواقع، فالنص ليس في حقيقته سوى واقع تاريخي، ومن ثم الحديث عن وسائل لأثباته يعني الدخول في فلك العقل النظري الذي يعنى بما هو كائن، لأن النص كائن في الزمان والمكان فعندما ينظر الأصولي إلى خبر الواحد بمنظار الحجية التعبدية فهو غير معني بمدى اصابته خبر الواحد للواقع، ومن ثم فخبر الواحد عنده ليس وسيلة لأثبات ما هو كائن بقدر ما هو مخرج تقوم على اساس منه (المابينغيات). (ظ: حب الله، حيدر، مسألة المنهج في الفكر الديني، وقفات وملاحظات، دار الأنتشار العربي، بيروت، ط1، 2007م، ص294-295.

(1) محمد، يحيى، فهم الدين والواقع، ص229.

ب - العلوم والمعارف البشرية من مصادر الاجتهاد الفقهي:

إن البحث عن دور العلوم والمعارف البشرية في عملية الاجتهاد، بحث له أهمية في فلسفة الفقه، حيث توجد مباحث تستحق الأهتمام في مجال دور العلوم في الاجتهاد الفقهي. فيمكن الاستفادة من نتائج العلوم المختلفة في الفقه تحت عنوان عام يعبر عنهم الفقهاء بأهل الخبرة ونقصد بهم أصحاب العلوم والفنون من طب واقتصاد واجتماع وغير ذلك من العلوم الطبيعية والإنسانية والدينية[1].

وكمقدمة لهذا الموضوع لابد من الإشارة إلى مجموعة من المسائل[2]:

1 - من هو المؤهل للحكم؟

من هو المؤهل للحكم بأن للعلوم دورا وتأثيرا على الاجتهاد الفقهي؟ حيث يوجد تصوران مختلفان إلى حد ما عن امكانية الاستفادة من العلوم:

التصور الأول: يرى بعض الكتاب، خاصة الدكتور سروش ان الفقه ما هو الإ علم مستهلِك لما تنتجه العلوم الأخرى على تنوعها، بل ربما وسع أصحاب هذا التصور حكمهم ليشمل جميع النصوص الدينية، فقد قسم سروش العلوم إلى قسمين: «علوم منتجة وعلوم مستهلكة». فالعلوم المنتجة من قبيل الرياضيات والفيزياء والكيمياء والفلسفة»[3].

ويقول: «كثيرون يقبلون ان حكم المسح على الرجل في الوضوء يختلف باختلاف فهمنا لمعنى كلمة كعب . . .، ولكن قل من يؤمن بأن فهم الفقيه يختلف باختلاف تصوره عن العالم والكون والإنسان . . .؛ وذلك لأنهم لم

---

(1) ظ: زراقط، محمد: الفقه والعلوم بين دعوى التواصل والأنفصال، مقالة ضمن كتاب: الفقه وسؤال التطوير، مجموعة مؤلفين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، العدد15، ط1، بيروت، 2008م، ص16.

(2) ظ: لاريجاني، صادق، دور المعارف البشرية في الاجتهاد الفقهي، مقالة ضمن كتاب الفقه وسؤال التطوير، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، بيروت، 2008م، ص75.

(3) سروش، عبد الكريم، القبض والبسط النظريان في الشريعة، تر: دلال عباس، دار الجديد، النجف، ص88.

يؤمنوا حتى الآن بأن الفقه علم مستهلك كغيره من العلوم الدينية، ومحاط ومحفوظ بأفكار البشر وعلومهم»[1].

وقد وجد هذا الطرح، الذي يوحي بأن الفقه ليس علما له شخصيته المعرفية التي تميزه عن غيره من العلوم، ردا ونقاشا وتصورا في مقابله، أكثر اعتدالا كالذي ذكره الشيخ صادق لاريجاني: «ان الفقيه الذي يحتمل احتمالا عقلانيا وجود مقدمة ما في علم من العلوم يمكن ان تؤثر في نتيجة اجتهاده، فالعقل يحكم عليه، بلزوم البحث عن هذه المقدمة، إلا أن الكلام حول المصاديق المندرجة تحت هذه القاعدة الكلية، فالدكتور سروش يدعي أن جميع العلوم والمعارف مترابطة ومتداخلة، وهذا الكلام في غاية الأجمال والأبهام»[2].

التصور الثاني: المغاير للتصور الأول، فيوجد في بعض الأوساط الفقهية طرحا معاكسا تماما يدعي ان الفقه لا يستغني عن العلوم فحسب، بل يصادر بعض مجالاتها ويحكم عليها، ومن يمثل هذا الموقف من الفقهاء القدماء الشيخ المفيد يقول: «الطب صحيح والعلم به ثابت وطريقة الوحي. وانما اخذ العلماء به عن الأنبياء عليهم السلام؛ وذلك انه لا طريق إلى علم حقيقة الداء الا بالسمع ولا سبيل إلى معرفة الدواء الا بالتوقيف، فثبت ان طريق ذلك هو السمع عن العالم بالخفيات تعالى»[3].

2 - حدود علاقة الفقه بالعلوم الخارجية:

هنا تطرح أسئلة عدة: هل الأرتباط والعلاقة الموجودة بين العلوم والفقه، شاملة، أم هي جزئيّة، وبعبارة أخرى هل هذه العبارة تمر عبر قنوات خاصة أم انها علاقة مستغرقة وكاملة؟ يعتقد الدكتور سروش في مقالته (القبض والبسط)

---

(1) م.ن، ص381.

(2) لاريجاني، الشيخ صادق، مجلة «فقه ونظر» الفارسية، السنة الثانية، العدد الخامس، قم، مكتب الأعلام الإسلامي، ص100، نقلا عن زراقط، م.س، ص17.

(3) الشيخ المفيد، تصحيح الأعتقاد بصواب الأنتقاد، دار الكتاب الإسلامي، 1983، ص121، (عن زراقط، ص18.)

بأن هذه العلاقة شاملة وكلية، ورد عليه الشيخ لاريجاني بعدم معقولية هذا النوع من الترابط[1].

ومن الثابت ان كل العلوم سواء في ذلك الفقه أوغيره من العلوم تنطلق من مجموعة من المبادئ التصورية، والتصديقية الخاصة، وارتباط العلوم ببعضها يتم عبر اشتراكها في بعض هذه المبادئ، إذا لابد ان تكون هذه العلاقة جزئية، ولابد من إثبات ذلك من داخل العلوم لا من خرجها[2].

إنَّ الفقهاء اعترفوا بتأثير العلوم الأخرى على الفقه، سواء في كتبهم الفقهية، أم الأصولية[3]. والأصوليون اعترفوا بهذا الأمر منذ قرون في مباحث الاجتهاد والتقليد، وفي مواضع أخرى مثل بحثهم عن حجية القطع.

ويمكن عرض استفادة الفقه من نتائج العلوم المختلفة إلى مجالين، هما:

1) في الموضوعات:

ويرجع إلى العلم في تنقيح موضوعات الأحكام الشرعية، وهو ما يطلق عليه الفقهاء عنوان الرجوع إلى أهل الخبرة. ويبدو ان البحث في حجة اقوالهم والأرجاع اليهم، غالبا ما ينصب على هذا المورد من دون المورد الثاني الآتي. والموارد التي يستعان فيها بأهل الخبرة في الفقه متعددة نذكر منها مثلا، تجويز الفقهاء للرجوع إلى الخبراء في: تشخيص المجتهد أو اعلميته، وتحديد القبلة والوقت للصلاة، وفي تحديد مهور المثل في النكاح، وغيرها من الموارد.

2) في توجيه عملية الاستنباط:

والمقصود من ذلك هو الرجوع إلى أصحاب الخبرة في العلوم المختلفة لتوجيه عملية استنباط الحكم الشرعي، كأن يكون قول أهل الخبرة مرجحا في باب التعارض أو مضعفا لرواية أو مسقطا لظهور آية أو رواية. وهذا المنهج له

---

(1) لاريجاني، المعرفة الدينية، ص16-22.

(2) سروش، القبض والبسط في الشريعة، ص257-270.

(3) ظ: الفاضل التوني: الوافية في أصول الفقه، مجمع الفقه الإسلامي، قم، ص250، كذلك: الوحيد البهبهاني: الفوائد الحائرية، طهران، الفائدة 36، ص212.

وجود واضح في التفسير، ففي تفسير قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيۡنَٰهَا بِأَيۡيْدٖ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾[1]، يذكر السيد الطباطبائي في تفسير الآية «.... من المحتمل ان يكون «موسعون» من اوسع في النفقة أي اكثرها، فيكون توسعة خلق السماء كما تميل إليه الأبحاث الرياضية اليوم»[2].

المطلب الثالث
أثرخليفة الفقيه وانتمائه الفكري على الاستنباط

أ - اتجاهات الفقهاء واثرها في المعرفة الفقهية والاستنباط:

لكل فقيه ظروف موضوعية شكلت رؤاه الفكرية وشخصيته العلمية حيث يلعب المحيط والخلفيات الثقافية له دورا مهما في تحديد شخصيته الفكرية والعقائدية، ولكي نستطيع حصر اتجاهات الفقهاء ووضعها بأطر عامة كان لابد من تحديد اتجاهات الفقهاء والمفكرين المسلمين حول القضايا النظرية الإسلامية، ووصف هذه الاتجاهات ليتبين لنا الأثر في عملية الاستنباط الفقهي، فالفقيه انسان يحمل في جوانبه رؤى فلسفة معينة تجاه الموضوعات الفكرية التي يراد له البحث عن فتاوى لها، وبما ان الفقه يمس جوانب الحياة عامة، لذلك فإن خلفية الفقيه الفلسفية للعالم وللحياة لها الأثر البين في توجيه الألة الشرعية بأتجاه ما يؤمن به وان كان يتم ذلك بطريقة غير واعية في اغلب الأحيان.

توزع الفقهاء في العقود الأخيرة إلى ثلاثة تيارات فكرية على الأقل، كان ظهور هذه التيارات استجابة للضغوط التي تطرحها الأسئلة المعاصرة التي تحتاج إلى اجابة، فكان هدف هذه التيارات الأجابة العملية عن هذه المشكلات، ربما أكثر من كونها ذات منحى نظري وتنظيري، ولا يعني ذلك ان هذه الرؤى تفتقد الأسس النظرية والمعرفية، «وانما تنشأ هذه الأجابات في الواقع، بنحو علني أو غير علني، من مجموعة من الفرضيات والمبادئ الخاصة، فهي في النهاية، تأخذ

---

(1) الذاريات: 48

(2) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي، ط2، بيروت، 1973، ج18، ص382.

بعين الاعتبار مجموعة من الأفكار والأهداف»[1]. ويمكن تصنيف هذه التيارات إلى هذه العناوين:

أ - الاتجاه المدرسي.

ب - الاتجاه التجديدي.

ج - الاتجاه الحضاري.

إن هذا التقسيم يتسم بالمثالية والنمطية (typical) كسائر التقسيمات في المباحث الاجتماعية. ان النظام الفكري للفقهاء والمفكرين لا يتمتع بالأنسجام والتلاؤم الداخليين وذلك بسبب الاعتماد على أكثر من مصدر فكري متنوع ومن هذا يمكن تحديد الخصائص الفكرية والمنهج المعرفي لكل اتجاه، وهذه الاتجاهات وان كانت مختلفة من حيث المنشأ المعرفي والثقافي الا انها من الناحية العملية، ظهرت ونمت في المحيط الاجتماعي نفسه ضمن علميات تفاعل أو تلاقح فكري فيما بينها، وقد نشأ كل من الاتجاهات الثلاثة في ظل مواجهة ومنع وصول الغزو الثقافي الغربي الجديد إلى العالم الإسلامي، الاتجاه المدرسي اعتمد المواجهة وردة الفعل السلبية بشكل اساس مع هذه الظاهرة، اما الاتجاه التجديدي الإسلامي فقد سارع إلى استقبالها بنحو ايجابي، وجعل في خطة عمله ان يكيف العناصر الثقافية الحديثة مع بيئته[2]. اما الاتجاه الحضاري الإسلامي فأعلن عن وجوده في زمان متأخر، وبالرغم من أن له جذورا في آراء كبار علماء الإسلام والمفكرين السابقين في القرن الماضي إلا أن طرحه كان في العقود الماضية، مع ظهور الثورة الإسلامية الأيرانية وظهور الجمهورية الإسلامية في ايران، وهو قد تبلور ضمن تفاعل وتأثير متبادل بين الاتجاهين الأوليين التقليدي والتجديدي - الحداثوي، من خلال محاولات الأجابة على التساؤلات وحل العقد المستعصية.

---

(1) سبحاني، محمد تقي، شخصية المرأة دراسة في النموذج الحضاري الإسلامي، تعريب علي بيضون وشاكر كسرائي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، 2009م، بيروت، لبنان، ص23-24.

(2) سبحاني، شخصية المرأة، ص25.

وسيدور البحث حول تعريف الاتجاهات الثلاثة للفقهاء وخصائصها محاولة لمعرفة تأثير كل اتجاه منها في الاستنباط:

1 - الاتجاه المدرسي الفقهي:

يؤكد البحث ان اطلاق كلمة «التقليدي» على هذا الاتجاه لا يعني وصفهم بصفة سلبية أو ايجابية بل هو وصف محايد، يشير إلى الفقهاء الذين لا يتعاملون مع التجديد في طرق النظر إلى المنطق، والأصول، ومناهج الدرس الفقهي. ويمكن وصفهم وتحديد اتجاههم الفكري بالتالي:

أ - الأصولية:

ربما من لهم خصائص هذه الجماعة الفكرية هو التوجه إلى الأصول والقيم الدينية الاساسية، في القضايا الحياتية حتى الاجتماعية منها[1]، وتعدبأن مشاكل المجتمعات المسلمة هي نتيجة الأبتعاد عن الأحكام الإسلامية الأصلية، وفقدان الأعتقاد والأستقامة لدى ابناء المجتمعات الحالية، وشيوع وغلبة اهواء النفس، والأعتقاد بوجود الخطط، والمؤامرات الثقافية، والسياسية، والأيدي الاستعمارية الخفية، وهم لا يرون أهمية كبيرة بالرجوع إلى سائر الحقول المعرفية الأخرى واهميتهافي الاستنباط الفقهي، كما انهم لا يعمدون إلى مقارنة الشرائع الحديثة والمعاصرة مع المضامين الدينية كسبيل لأكتشاف جذور المسائل وتطبيق الفعالية الدينية.

ب - تقديم مقتضى التكليف على الحقوق:

يرى أصحاب هذا الاتجاه ان التكليف في الشريعة هو جوهر الاديان السماويةواكثرها اساسية واصالة، ولا تتحقق الأهداف أو المقاصد الدينية الا بشرط التعبد والتسليم امام الأوامر الإلهية، وان وظيفة الفرد المسلم أو المجتمع الإسلامي هي تطبيق الأحكام الفقهية، والسعي إلى اعلان هذه القوانين ونشرها في حياة الإنسان.

---

(1) ظ: عبد الرحمن طه، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2006م، ص11 وما بعدها.

كما انهم يهتمون في مجال الأحكام بالبعد الفردي والاستدلال الجزئي الموجّه بتكليف الإنسان الفرد، وإذا ما تعاطوا مع الأحكام الجماعية فأنهم يفسرونها تفسيرا فرديا لا يتمتع بشيء من الرؤية الفقهية الشمولية[1].

ج - اعتماد الاجتهاد في فهم الدين والحياة:

إن طريقة حل مشاكل حياة الإنسان هو بالرجوع إلى الأحكام الشرعية، عن طريق الاجتهاد، ويتطلب فهم الأحكام جهدا علميا كبيرا، واعتمادا على أصول وقواعد منهجية خاصة. ان الاجتهاد هو من المناهج الدقيقة والمتطورة، ويعد من الخصائص الأيجابية لإصحاب هذه المدرسة، وما يظهر احيانا، هو قلة الألتفات إلى عقلانية وعرفية المناهج الاجتهادية وامكانية تكاملها وتطويرها كما انهم يعانون من قلة الأهتمام بعملية تشخيص الموضوعات.

د - الأصالة وعدم الأنتقائية:

من الأمور المهمة عند هذا الاتجاه هو الحرص على الحفاظ على اصالة المعارف والتعليمات الإلهية وتجردها، ومواجهتهم لكل نوع من الأفكار التي تهيئ الأرضية للتلفيق والأنحراف عن المعارف الأصيلة والنصوص الدينية، وهذا الامر من الجوانب المهمة والمثيرة للأنتباه في هذا المنهج، لأن اعدائهم الفكريين من العلمانيين يستنتجون من استقلالية فكرهم واصالته ان الدين لا يمكنه الحضور في مجالات الحياة ولا يواكب تحولات الحياة.

إن الدين يخبر عن الحقائق الغيبية والمسائل الإلهية المسلّمة، في حين تبتني الفلسفة والعلوم الإنسانية بأجمعها على الحدس والأحتمال العقلي وتبحث المسائل الجزئية. وقد اعتمد أصحاب هذا الاتجاه على منهجين مختلفين في مواجهة مد الأفكار الغربية أو التجارب البشرية الغامضة.

في البداية كانوا يعدون بروز أي ظاهرة أو فكرة جديدة بداية الأنحراف عن الدين، ولكن بالتدريج وصل معظمهم إلى هذه النتيجة: وهي ان يعدّوا الأمور

---

(1) سبحاني، شخصية المرأة، ص31.

الاجتماعية والعلمية أمورا غير دينية، وذلك من خلال الفصل بين حدود الدين وحياة الإنسان الدنيوية الاعتبارية، وان يعدوا الاستفادة من العلم والتكنولوجيا الجديدة مباحة من أجل رفع حاجات الإنسان اليومية ما دامت لا تتعارض مع الأخلاق والعمل بأحكام الدين(1).

ولازم هذا النوع من التفكير هو فصل ميدان الدين عن الحياة الاجتماعية للإنسان الأمر الذي يمكن تسميته بنوع من العلمانية العملية(2).

هـ - تقديس الماضي:

يعدّ المدرسيون ان العصر النبوي أو حياة المؤمنين الأوائل هي حياة المدينة الفاضلة التي لا يمكن ان توجد غيرها، وقد طرح في العقود الأخيرة شعار العودة إلى عصر النبي ﷺ عند كل الاتجاهات، ولكن لكل اتجاه تفسيره الخاص، ومن منظاره الخاص، وغالبا ما يخلط المدرسيون بين القيم والتعاليم الإسلامية التي نزلت في ذلك العصر، وبين النسيج الاجتماعي والأقتصادي الحاكم على ذلك المجتمع. حتى ان بعض الاتجاهات المفرطة تعتقد ان الله يريد حفظ الظروف الموضوعية، والعلوم، والفنون التي كانت موجودة في ذلك العصر.

تنتشر هذه النظرة من تقديس الماضي بشكل كبير بين سلفيي المذاهب الإسلامية كما هو واضح من الحركات الأصولية، حيث يستمد أصحابها فكرتهم من فقهائهم السلفيين(3).

إن نتاج فقهاء يحملون هذه الخلفية يختلف عن النتائج الفقهية لفقهاء يحملون خلفية أخرى - وهذا ما سيرد إيضاحه لاحقاً -.

---

(1) سبحاني، شخصية المراة، ص32، كذلك: عبد الرحمن، طه، روح الحداثة، ص11.

(2) سبحاني، م.س، ص32، كذلك: سبحاني، محمد تقي: مدخل إلى الفكر الاجتماعي الديني المعاصر في ايران، القسم الثاني، مجلة نصوص معاصرة، العدد 20، ص211-212.

(3) لمزيد من الأيضاح بشأن هذا التيار ظ: رحماني، مهدي، التحجر الديني المعاصر مطالعة في أصوله ومناهجه وخلفياته، تر: عقيل البندر، مجلة نصوص معاصرة، العددان 15-16، صيف وخريف 2008م، ص318 وما بعدها.

2 - الاتجاه الثاني: التجديدي - الحداثوي[1]

نشأ هذا الاتجاه كردة فعل ظهرت على يد بعض المثقفين المسلمين المتنورين في مواجهة الثقافة الغربية في المجتمعات الإسلامية. وقد شعرت هذه الجماعة قبل الآخرين بالصراع بين التقليدية والتجديد، بسبب ما لديها من ميول دينية.

ذهب المتنورون الإسلاميون إلى أن ثقافتنا الإسلامية تعاني من الضعف في الوقت الذي يتمتع الغرب بالأهتمام بالعلوم الإنسانية، والفلسفة الاجتماعية، واعداد القدرات العقلية وتنميتها.

إن الأنحطاط السياسي والاجتماعي، والفقر ألتنظيري في الحقول الاجتماعية في المجتمعات الإسلامية كان سببا في ان يعجب قسم من المثقفين الشباب والباحثين المسلمين بالحضارة الغربية، واعتقدوا ان المفهوم التقليدي

---

(1) لا يخفى ان التعاريف التي وضعت لمفهوم «الحداثة» تعددت وتنوعت، فقد عرفت بأنها حقيقة تأريخية متواصلة ابتدأت في اقطار الغرب ثم انتقلت إلى العالم بأسره، وعرفت بأنها هي «النهوض بأسباب العقل والتقدم والتحرر»، ومن قائل انها «ممارسة السيادات الثلاث عن طريق العلم والتقنية: السيادة على الطبيعة والسيادة على المجتمع والسيادة على الذات»، ومنهم من يقول إنها: «قطع الصلة بالتراث» وإنها «طلب التجديد» أو انها «محو القدسية من العالم» أو انها «العقلنة»، أو انها «الديمقراطية» أو انها «حقوق الإنسان» أو «قطع الصلة بالدين» أو انها «العلمانية» ظ: طه عبد الرحمن، روح الحداثة، م.س، ص23. كذلك: ظ: محمد مجتهد شبستري، قراءات التراث في عصر الحداثة، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 30، شتاء 2005م -1425هـ، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ص165-166، ومبادئ الحداثة تعتمد على: 1- مبدا العقلانية 2- مبدأ الذاتية 3- مبدأ الفردانية 4- مبدا الإنسانية 5- مبدأ الحرية 6- مبدأ العلمانية وغيرها. ظ: المصادر اعلاه كذلك: مصطفى ملكيان، التراث والحداثة، مجلة قضايا إسلامية معاصرة العدد 30، 2005م، ص43-44، كذلك: ظ: إبراهيم العبادي، الإسلام والحداثة، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العددان 31-32، شتاء وربيع 2006م - 1427هـ، ص294، كذلك: عبد الله إبراهيم: المجتمعات الإسلامية ورهانات الحداثة والعولمة، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العددان 31-32، م.س، ص250 وما بعدها. واود الإشارة إلى اني اخذت تعريفات الحداثة من اقلام الإسلاميين لأعطاء وجهة نظرهم بها بالأضافة إلى تعريفها. (الباحثة).

والمتداول للدين لا يتواءم مع الآراءالجديدة والحديثة السائدة في الحضارة الحديثة[1].

ومن صفات هذا الاتجاه هي:

أ - النزعة الإنسانية[2]: (humanism)

وهي احدى اهم االأسس للثقافة والحضارة الغربية الحديثة، وتشكل الميزة الأساسية للحداثة التي ولدت من رحم الأقطاع المسيحي في القرن السادس عشر الميلادي[3]. وكانت محورية الإنسان ردة فعل تجاه محورية الله التي كانت تروج لها الكنيسة في القرون الوسطى.

لقد حضرت هذه النظرة عند التجديديين المسلمين ولم يستطيعوا ان يبتعدوا عن النظرة الغربية للإنسان اوان يتخذوا موقفا مختلفا أو متمايزا. يرى الدكتور سروش ان البحث عن حقوق الإنسان ليس بحثا فقهيا ودينيا، بل هو بحث كلامي فلسفي، خارج الدين كالبحث عن الحسن، والقبح، والجبر، والأختيار، والله، والنبوة المقدم على فهم وقبول الدين والمؤثر في فهم وقبول الدين والخارج من مجال الدين[4].

ب - التنمية:

يرى أصحاب هذا الاتجاه ان التقدم الذي أحرزته المجتمعات الغربية كان بسبب التبدل الذي أحرزه المجتمع الغربي في الشؤون الاجتماعية والثقافية

---

(1) ظ: مريجي، شمس الله (الشيخ): حركة التجديد الفكري في ايران، قراءة جديدة، تر: صالح البدراوي، مجلة نصوص معاصرة، العدد 19، السنة الخامسة، صيف2010م - 1431هـ، ص158.

(2) مجموعة مؤلفين، موسوعة مصطلح الفكر ...، م.س، ص52؛ كذلك: سبحاني، شخصية المرأة، ص36.

(3) ظ: دايفس، طوني الفلسفة الإنسانية، مترجم إلى الفارسية: عباس مخبر، طهران، مؤسسة المركز، 1378هـ زش، انظر التعريف.

(4) ظ: سروش، عبد الكريم: السياسة والتدين دقائق نظرية ومآزق عملية، دار الفكر الجديد، النجف، العراق، ص184-185.

والسياسية، وكان خروج المرأة إلى العمل بشكل كبير الأثر الواضح في تقدم هذه المجتمعات ماديا وحضاريا واجتماعيا، باعتبار ان المشاكل الاجتماعية إنما تظهر نتيجة عدم تجاوب ومشاركة مجموعة مخصوصة من المجتمع مع التطور والتبدل العام الذي يطرأ على هذا المجتمع ليبتلي بما يصطلح عليه بالتخلف وعدم النمو. ولذلك لابد من اصلاح القوانين والعمل على تعديل الثقافة العامة لكي يتم القبول بنماذج التنمية الأقتصادية والاجتماعية، ويرى أصحاب هذا الاتجاه ان الدين مرتبط فقط بالأمور الخاصة وبالحياة الشخصية للبشر، وانه لا يمكننا ان نتوقع حل المشكلات الكبيرة للمجتمع من خلال الدين[1].

ج- تقديس العلم والاعتماد على العقلانية:

يرى أصحاب هذا الاتجاه ان التنمية الاجتماعية هي نتاج «العقلانية العامة للبشرية»، وهذه العقلانية تبرز وتظهر في التجربة البشرية على مر التأريخ، وتتجلى بوضوح في العصر الحديث لقد علمت النزعة الإنسانية الغربيين ان يبحثوا عن طريق حرية الإنسان ونجاحه في ذات الإنسان نفسه، وانه يوجد طريقان لحل مشاكل العالم الخاوي والغريب

الأول: طريق العقل والفكر (العقلانية) Rationalism

الثاني: طريق التجربة (التجريبية) ويؤدي إلى اقصاء العقل العملي والعقل النظري من دائرة الأهتمام في العصر الحديث، وتشكلت العقلانية الغربية على اساس «الآليات العقلية». وحقيقة الاختلاف بين ماهية العلم الحديث والعلوم القديمة يكمن اساسا في هذه النقطة[2]، حيث انه يجعل «التحكم في البيئة وتهيئة الأدوات اللازمة» اهم من معرفة الحقيقة. وعلى هذا الأساس يعتقد التجديديون الإسلاميون ان طرق حل مشاكل الإنسان المسلم المعاصر هي من خلال استخدام العلوم الجديدة، ويسعون للوصول إلى معرفة اساس هذه الأشكاليات بواسطة العلوم الاجتماعية، دون ان يأخذوا بعين الاعتبار التعارض الحاصل بين نتائج هذه العلوم، وبين القيم الأخلاقية والدينية. وهم لا ينكرون القيم الدينية من

(1) سبحاني، شخصية المرأة، ص38.

(2) م.ن، ص39.

اساسها، ولكنهم يقومون عمليا بتقديم القيم الناتجة عن المعارف العلمية على القيم الدينية.

د - التأريخية والنسبية في الفهم:

ان من خصوصيات حاكمية «الآليات العقلية»، الأذعان بتأريخية القيم الإنسانية، والقبول بالنسبية في فهم الحقائق والمعارف. فمع اقصاء العقل النظري والعملي نرى ان وسائل العقل نهضت بتنظيم الحياة الدنيوية في حدودها التاريخية الضيقة وذلك من خلال الاعتماد على الفهم الجزئي لهذا العالم والركون إليه، وبهذه النظرة لا يعود هناك مكان للحكمة الخالدة، ولا للقيم الواقعة في الحياة الواقعية للبشر في تحصيل العلوم، ان التجديديين المسلمين، غالبا ما يلتفتون إلى مباني الاتجاه النسبي ولوازمه، ويظهرونها ضمن دائرة المعرفة الدينية من دون أي محاباة. وهذا يؤدي إلى القول بأن أي فهم ديني للنصوص الشرعية مجاز وممضى، وتكون قراءته للنص القرآني والحديثي متناسب مع هذه الرؤية التي يؤمن بها ويعمل على تفسير أي اختلاف بين نتاجات الحداثة وبين ما اتى به الوحي على انه نزاع علمي.

وفي الخطوة الثانية يقوم أصحاب الاتجاه التجديدي بجعل الإسلام نفسه - لا المعرفة الدينية فقط - مشمولا بالنسبية التأريخية أيضاً . ويرون ان المعارف التي تأتي من قبل الوحي مختصة بالظروف التأريخية الخاصة بها.

هـ - النظر نحو المستقبل:

يقوم أصحاب هذا الاتجاه بأستنطاق المستقبل لانها تؤمن بفكرة التطور التأريخي التي يتطلع إليها البشر نحو غد افضل وعيش ارغد من خلال عملية التطوير في المجالات العلمية والاجتماعية.

لذا يرى التجديديون ان الرجوع إلى الماضي في الأحكام هو في حكم التراجع التقهقر.

3 - الاتجاه الثالث: الاتجاه الحضاري - (اتجاه توفيقي)

يرى أصحاب هذا الاتجاه ان الاتجاهين الآخرين لاينسجم مع المباني

الدينية ومنظومة المعارف الإسلامية، فالاتجاه المدرسي بالرغم من تأكيده على النصوص والحقائق القادمة من الوحي، يبقى عاجزا عن عرض أي مخطط يثبت فيه حضور الإسلام كنظام في ميدان الحياة الاجتماعية للبشر، كما ان الاتجاه التجديدي بالرغم من اصراره على حضور الدين والأصالة الدينية بشكل فعال في ميادين التحولات التي يفرضها الزمان، إلا أنه يريد ان تكون هذه الأصالة متماشية مع تغيير القيم والأحكام الإسلامية الثابتة.

إن الاتجاه الحضاري يعد ان من لوازم الأعتقاد بخاتمية الدين الإسلامي وخلوده هما: الأصالة والخلود، وهذان العنصران لا يمكن الحصول عليهما في أي من الاتجاهين السابقين، فالاتجاه المدرسي يضحي بخلود الإسلام في سبيل المحافظة على الأصالة فيه، بينما يقوم الاتجاه التجديدي بالتخلي عن اصالة الشريعة واستمرارها حفاظا على خلود الإسلام.

يدعي الاتجاه الثالث انه يمكنه ان يحافظ على كلا العنصرين، أي اصالة الإسلام وخلوده ليجمعها في نظرية واحدة، وان هذا الاتجاه هو ما يتبناه العلماء والمفكرون والفقهاء الأصليون منهم أو المتنورون في البلدان الإسلامية. وأصحاب هذا الاتجاه يعتقدون ان نظريتهم هذه هي الطريق الوحيد للخروج من الأشكالية الحالية في المجتمعات الإسلامية، وهو يكمن في التحرك في سبيل ايجاد حضارة حديثة، بحيث تعتمد برامج التنمية والتطوير فيها على القيم الإسلامية وتهتدي بِهُداها. وهؤلاء يعتقدون ان مشاكل الإنسان المسلم المعاصر، يرجع في الأساس إلى عدم التماهي بين الثقافة الإسلامية والثقافة الحداثوية من جهة، وإلى معارضة التقاليد الاجتماعية في المجتمعات الإسلامية، للقيم المنبثقة عن التنمية الغربية من جهة أخرى.

من خصائصها:

أ - النظر إلى قضايا الإنسان بشكل منهجي:

ولكي تنفذ هذه النظرية لابد من التخطيط، ضمن برامج اجتماعية للعمل على حل المشكلات الاجتماعية العالقة في المجتمعات الإسلامية.

وفي الوقت الذي - ترى فيه هذه الجماعة - ان القرآن الكريم والسُّنَّة

النبوية والمعارف المأثورة عن الأئمة - كما في الاتجاه الشيعي - تعد هذه الأحكام والقيم المستقاة من الوحي عبارة عن أمور خالدة يجب تطبيقها بشكل دقيق فأنها تعد أيضاً ان العقلانية والتجربة البشرية لا يمكن فصلها عن حياة الإنسان ابدا، وهذه النظرة، انما كانت بسبب التوجه إلى العوامل المتغيرة والمختلفة باختلاف الزمان والمرهونة للتنمية والتطوير. ان ما ينبغي التأكيد عليه هو ان النظرة التنظيمية للمجتمع البشري والمراد بها تحليل عناصر المجتمع الإنساني بلحاظ ارتباطها مع بعضها مضافا إلى تحليل كل مجتمع على انه مجموعة متكاملة له اهدافه الخاصة، وهذا يعد من اللوازم التي لا تنفك عن الرؤية الحضارية[1].

ب - الأصولية في فهم الدين، والتطور في تطبيق الدين:

الاتجاه الأول يحاول اجراء الأحكام في المجتمع وتثبيت القيم الدينية بينما يعتقد أصحاب الاتجاه الثاني بأنه لا يمكن الاعتماد الا على العقل والتجارب الإنسانية، وعلى البرامج العلمية لتحسين وضع المجتمع، وهذه النظرة تعتمد بشكل أو بآخر على الفكر العلماني[2]. بينما أصحاب الاتجاه الأول وان كانوا يسعون في جعل الحياة الإنسانية تسير وفق الأحكام الفقهية الجزئية الفردية الا انهم في الواقع يعنون في العلمانية العملية. يرى أصحاب الاتجاه الثالث انه لابد من تطبيق الشريعة بشكل دقيق من غير ترك العقلانية والتجربة البشرية. لذلك يعيبون على التقليديين في عدم قدرتهم على تطبيق الأحكام والقيم الإسلامية الثابتة على التغيرات الملازمة للتنمية الاجتماعية، لذلك يذهب أصحاب الاتجاه الثالث بأن الجمع بين الأصوليين والتنمويين ليس ممكنا فحسب، بل هو ضرورة دينية واجتماعية ملحة[3].

ويمكن اختصار الأصولية ضمن الخصوصيات الثلاث التالية:

---

(1) سبحاني، م.س، ص45-46.

(2) تعريف العلمانية: تعتمد على فصل الدين عن العلم في كافة مفاصله، راجع:.

(3) ظ: باقادر، أبو بكر: الحملة الفرنسية كانت مقدمة لنهاية الأستقلال الفكري، مقالة ضمن كتاب العلمانية والممانعة الإسلامية محاورات في النهضة والحداثة، علي العميم، دار الساقي، ط2، 2002م، بيروت، ص220. كذلك سبحاني، م.ن، ومحمد الرحموني، =

1 - السعي المستمر للحصول على الأصول والأحكام والقيم الدينية من المصادر الإسلامية المعتبرة.

2 - الدفاع بشكل علمي عن هذه الأصول والقيم وابعادها عن مخاطر الجهل والخرافات ومن الأنحراف.

3 - التخطيط الدقيق لتحقيق حضور هذه الأصول والقيم في ميادين الحياة الفردية والاجتماعية بما يتناسب مع ملازمات الزمان والمكان. وان الاجتهاد هو السبيل الوحيد للوصول إلى المعارف الإسلامية الصحيحة، ويعد بانه يمكن الاعتماد في مكان العمل على الوسائل العقلانية والطرق التجريبية لمعرفة القضايا الاجتماعية وبالتالي ايجاد حلول لمشكلاتها. والعمل على اسلمة المجتمع من خلال دراسات انثروبولوجية.

ج - التطور في منهج الاجتهاد وإعادة النظر في مناهج العلوم:

ان القوانين الإلهية هي قيم، وأصول، وسياسات تجعل من الممكن ايجاد تحول في المجتمع من مجتمع جاهلي - في أي فترة زمنية - إلى مجتمع ديني، ولذلك لا يمكن ان تبقى التعاليم الدينية بأي شكل من الأشكال محصورة في مدة زمنية محدودة وأسيرة لها. ان حصولنا على الشريعة والمعارف الإسلامية، انما يكون بواسطة الاجتهاد وطرق الاستنباط المتبعة فيه، الذي سوف يتوسع ويتطور تدريجيا من خلال الممارسة الفعالة والمستمرة، وسوف يجعل ما يتم التوصل إليه بالاجتهاد اقرب إلى رأي الشريعة الواقعية.

ويذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى ان الاتجاه التجديدي وقع في خطأ عندما عملوا على تفسير مسألة «تكامل المعرفة الدينية»[1] بشكل تكون فيه تابعة للمعارف البشرية ومتولدة عنها، وقاموا من الناحية العملية بقطع علاقة المعرفة الدينية بالوحي، ولذلك يرى أصحاب الاتجاه الثالث ان تكامل المعرفة الدينية

= الثورة الدينية في الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة، داريوش شايغان، مقدمة المترجم، دار الفكر الجديد.

(1) هذه النظرية تحدث عنها سروش في كتابه «القبض والبسط النظريان في الشريعة».

هي عبارة عن توسيع دائرة المعارف والحقائق الآتية من قبل الوحي بالاعتماد على النصوص والمصادر الدينية، ومن الاستفادة من «العقل الأستكشافي» والاستنباطي كما ان ظهور الحضارة الإسلامية الحديثة انما يتيسر في ظل عمليات التنمية الاجتماعية المستمرة والتي تقوم على اساس المعالم الإسلامية الواضحة، هذه المعالم التي هي عبارة عن المزيج المنطقي للأبعاد المعنوية والمادية في حياة الإنسان[1].

وهنا نصل إلى ان نظرة الحضاريين المسلمين المؤمنين بأن الدين الإسلامي الخالد بسعة طرحه، متكامل لتحسين وضع الإنسان ولبناء مستقبل مشرق له. على عكس التيار المدرسي الذي يحافظ على الظروف الاجتماعية السابقة، وعلى عكس اتجاه التجديديين الذي يعتقد بان المستقبل مبني على مبدأ الحداثة الملازم لسعادة البشر ورفاهيتهم.

4 - مواقف الاتجاهات الثلاثة وآثارها على الأحكام الفقهية[2]:

أولاً: ينظرالفقهاء المدرسيون إلى الإسلام من نافذة الشريعة والأحكام التكليفية، وبالخصوص الأحكام الفردية فالفقيه من هذا الاتجاه يهتم بهذا الجانب من النصوص ويحاول توظيفها بهذا الاتجاه فقط.

أمّا المجددون فانهم ينزلون الإسلام إلى منزلة الأيمان الشخصي، والخلق الفردي. ويختصرون توقعات البشر من الدين في العصر الحاضر، فقط بالأحتياجات العاطفية والحالات الباطنية. أما الاتجاه الثالث: فالدين عندهم لا يشتمل على مجموعة من الأحكام والحقوق فقط، بل يشتمل أيضاً على إظهار، وعلى توصيف للوجود وعلى معرفة للإنسان والمجتمع. وهذه الآراء تنعكس

---

(1) ظ: سبحاني، شخصية المرأة، ص52.

(2) من المناسب ذكر ان الاتجاه الأول يمثله اغلب الفقهاء والأصوليين القدماء والمحدثين، بينما يمثل الاتجاه الثاني التجديدي كلا من: سروش، وسبشتري وملكيان ومحسن كديور ويوسف الصانعي وإبراهيم الجناتي وغيرهم من الأيرانيين، ونصر حامد أبو زيد ومحمد أركون، وعبد الجبار الرفاعي وغيرهم اخرى، ويمثل الاتجاه الثالث اسماء مثل محمد تقي سبحاني، هاشمي مغلي، وآخرون كثر من الايرانين، وربما يمثلهم من العرب الدكتور حسن حنفي والدكتور طه عبد الرحمن والدكتور عبد الأمير زاهد وغيرهم.

بشكل مباشر اوغير مباشر على استنباط الأحكام الشرعية، وبالتالي نجد الفتاوى والآراء المختلفة في القضية الواحدة في الزمن الواحد وفي المكان نفسه.

كما تختلف الاتجاهات الثلاثة في طريقة فهم الدين الذي يؤثر في عملية الاجتهاد والاستنباط الفقهي، فأصحاب الاتجاه التجديدي يعدون فهم الدين عبارة عن فهم عصري، ويعدونه تابعا للظروف الخارجية والعلوم المتغيرة في كل عصر[1]، بينما نجد إن أصحاب الاتجاهين الآخرين يعتقدون بوجود طريقة داخلية لفهم الدين وهي مبنية على القواعد وانها محكومة للأسلوب وللمنطق الذين تستخدمهما الناس في تفاهماتهم مع الآخرين[2].

والفرق بين الاتجاه المدرسي والحضاري في مجال فهم الدين فيعود إلى نقطتين اساسيتين الأولى هي ان الحضاريين يعتقدون بأن طريقة الاجتهاد، قابلة للتكامل، ويعترفون بأن أي اصل أو قاعدة من قواعد مناهج المعرفة تستطيع ان تحرز «الحجية» والأستناد إلى مصادر الوحي. اما الاتجاه المدرسي فهي انهم لم يحصروا فهم الدين بفهم الموضوعات والتي هي عبارة عن موضوعات تكليفية، بل يتوقعون أيضاً ان يعطي الاجتهاد فهما لمنظومة المعارف الدينية في الشؤون الأساسية للحياة.

إن المدرسيين يعطون للعقل معنى واحدا فقط، وحتى ذلك المعنى يحددونه بالمعارف الداخلية للدين، ويمتنعون عن قبول العقل بصفتِهِ مصدراً من المصادر إلى جانب الوحي، اما التجديديون فيبحثون في الدين وفقا لبناء حدود العقل البشري وعادة ما يميزون عن ذلك بين اربعة استعمالات للعقل:

1 - العقل النظري
2 - العقل العملي
3 - العقل الأستكشافي
4 - العقل الآلي

---

(1) ظ: سروش، القبض والبسط في الشريعة، كذلك كتابات شبستري: نقد القراءة الرسمية للدين، وهرمنيوطيقا الكتاب والسُنّة.

(2) كما سطر في أصول الفقه من قواعد وحجية وغيرها.

ولكل من مجالات العقل هذه مكانتها الخاصة في الدين.

التجديديون يحصرون دور العقل الأستكشافي في بعض مناهج الهرمنيوطيقا الحديثة، وصاروا يعتقدون بأن فهم حقائق الوحي نسبية وتأريخية.

كل ما تقدم يوضح ان للأنتماء الفكري، والاتجاه النظري اثر مهم في نتائج الاستنباط الفقهي وعملية الاجتهاد.

ب - انموذج تطبيقي للاختلاف الفقهي الناتج عن خلفية الفقيه الفكرية:

فقه المرأة انموذجاً: في المدرسة الإمامية:

ان المائز الأساس بين المجددين الدينيين مع المدرسيين الدينيين في مجال فقه المرأة هو في سعي المجددين لفهم الدين بلحاظ خصوصيتي الزمان والمكان، ومراعاة العصر الحديث والحضارة الصناعية. وهذا المائز لا يرجع إلى الاختلاف في الرأي كما لا يعود سببه إلى المباني الأصولية، لأن الاختلاف في هذه المباني ليس امرا ملحوظا واساسيا، ولا يستلزم التسليم للحداثة بلوازمها كافة وتبعاتها أو رفضها، بل اختلاف التجديد الديني هو اختلاف الرؤية والمشهد، فاختلافهم مع غيرهم في طريقة تلقيهم للدين وكيفية نظرتهم إليه وما يتوقعونهُمنه بشكل عام، ومن الفقه بشكل خاص، وطريقة التلقي هذه بدورها ربما هي وليدة المعلومات والمعارف غير الدينية، والنظر إلى الفقه ككل والدين ككل من زاوية جديدة وبرؤية جديدة. وعليه فالاختلاف بينهم في المبادئ العامة لفهم ا شريعة، أي في الفرضيات الكلامية والفلسفية والمعرفية التي لها تأثيرها على فهم الكثير من الأحكام الفرعية وهي اساس الفقه كله والأصول كله، لا خصوص هذه المسألة الخاصة الجزئية في الفقه وهو يريد في النهاية التجديد في المباني والوصول إلى رؤى جديدة في الفقه ليتم التعامل بصورة أخرى مع فقه المرأة[1].

يرى أصحاب هذا الاتجاه انه عند التعامل مع النصوص القرآنية والحديثية

---

(1) ظ: علي رضا علوي تبار، تجديد الفكر الديني وفقه المرأة، نقلا عن: مهريزي، مسألة المرأة، م.س، ص24-25.

لا بدّ من التفكيك بين امرين «صورة لغة النص»، والتي تحكي عن التجربة الدينية أو الوحي وبين «متعلق التجربة الدينية أو الوحي» التي هي في الإسلام تمثل الله عز وجل وما ينسب إليه بشكل مباشر، فمتعلق النصوص المقدسة هو نفس الأمر المقدس، ونظرا لاختلاف الوجود الإنساني عنه كان فوق النقد، واما صورة لغة النص المقدس فلا شك في انها كانت بلسان القوم. أي ان البناء اللغوي للنص لابد وان يأخذ نمط الحياة التي كان يعيشها الناس في عصر النزول، ولابد ان يحكي عن ثقافتهم، وما لديهم من علوم وعن طريقة عيشهم. وعند قيام الفقهاء والمفسرون بعملية تفسير النص (القرآن والسُنَّة) لابد ان يسعوا لتنقية المضمون الإلهي الأساسي من ملابسات لغة العصر وجعلها اقرب لعالم المخاطب.

ويرى أصحاب هذا الاتجاه ان المسائل الرئيسية المرتبطة بموضوعة المرأة في النصوص الدينية هي انعكاس لنمط الحياة وثقافة عصر نزول الوحي، وهي أمر مغاير للجوهر القدسي في هذه النصوص، فما هو ذاتي في الدين هو جوهر الرسالة الإلهية لا خصوصيات عصر النزول التي يحكي عنها النص فأنها من «عرضيات الدين»[1].

الأنموذج الأول نتاجات اية الله الشيخ يوسف الصانعي[2]. (معاصر)

طرح الشيخ آراء جديدة في فقه المرأة، وفي غيرها على شكل فتاوى في الرسالة العلمية في العصر الحاضر، عام 1414هـ.ق، وهذه أمثلة من بعض فتاويه التي تعد حديثة:

1 - لا تشترط الذكورة في مرجع التقليد[3].
2 - لا تشترط الذكورة في ولي الفقيه[4].
3 - يمكن للمرأة تولي منصب القضاء[5].

---

(1) مجلة زنان (المرأة) العدد 58، ص37-38.
(2) ظ: كتابه: مقاربات في التجديد الفقهي، تر: حيدر حب الله، سلسلة كتاب الاجتهاد والتجديد، مؤسسة الأنتشار العربي، بيروت، ط1، 2010م.
(3) م. ن، المقدمة
(4) فصلية «متين»، العدد 2: ص20-21.
(5) فصلية «متين»: 2.

4 - بلوغ البنت بالحيض، وفي المرحلة اللاحقة ثلاث عشر سنة[1].

5 - دية الرجل والمرأة في قتل الخطأ وشبه العمد متساوية[2].

6 - تجوز امامة المرأة لجماعة النساء[3].

7 - يمكن للمرأة تولي رئاسة الجمهورية[4].

8 - ان تعدد الزوجات مشروط بأحراز العدالة ويمكن وضع ذلك في القوانين[5].

9 - تساوي الرجل والمرأة في الاستفادة من وجود «العيب» لفسخ النكاح[6].

10 - ان اشتراط خروج المرأة بأذن زوجها ثابت حتى يبلغ حد اذية المرأة[7].

11 - لا يشترط إذن الأب في زواج البنت البالغة الرشيدة[8].

12 - للصغير والصغيرة حق فسخ النكاح بعد بلوغ كل منهما[9].

13 - ترث المرأة من الأموال المنقولة وغير المنقولة للزوج، غايته ان في الأموال غير المنقولة ترث من القيمة[10].

وغيرها من الاجتهادات الجديدة التي لم تكن في السابق موجودة للمراة.

الانموذج الثاني: نتاج آية الله ابراهيم الجناتي (مواليد 1933م - معاصر)

---

(1) الرسالة العملية: 514، مسألة: 92، وفصلية «متين»، العدد 2: 11.

(2) الرسالة العملية: 515، مسألة: 101، وفصلية «متين»، العدد 2: ص26، وفقه الثقلين، كتاب القصاص: ص 162-204، ص208-223.

(3) الرسالة العملية: 233، مسألة: 1443.

(4) فصلية «متين»، العدد 2: 21 (ص96، مهريزي، مسألة المرأة).

(5) المجلة الشهرية (پيام زن)، العدد 64، ص7-8.

(6) پيام زن، ص9، ورسالة توضيح المسائل: 383.

(7) پيام زن، العدد 64، ص9، ورسالة توضيح المسائل، ص397.

(8) م.ن، ص10، ورسالة توضيح المسائل، ص392.

(9) م.ن.

(10) م.ن، ص11-12، والرسالة العملية: ص462.مقاربات في التجديد الفقهي، ص177 ومابعدها.

يعد آية الله الشيخ الجناتي من التجديديين الذين حققوا تحولا في مناهج الاجتهاد واساليب الدفاع عن الفقه الإسلامي معتمدا على المصادر الأصلية للاجتهاد[1].

وقد نشرت الرسالة العملية لجناتي عام 2002م، وقد طرح فيها جملة من الآراء الجديدة وبين المنهج الاجتهادي الجديد الذي تقوم عليه هذه الفتاوى والآراء.

وهذه بعض من فتاويه:

1 - لايشترط في مرجع التقليد ان يكون ذكرا رجلا[2].

2 - يشترط في امام الجماعة إذا كان المأموم ذكرا لزوم ان يكون الإمام ذكرا أيضاً بمعنى (جواز امامة النساء للنساء)[3].

3 - يجب الستر على المرأة لكل بدنها عدا الوجه والكفين عن غير المحرم، إلا أنه ليس هناك نوع خاص من اللباس، فيكفي فيه أي وسيلة تحقق الستر.

4 - لا مانع من تصدي المرأة الحائز على الشروط لمقام القضاء.

5 - لا اشكال في تصدي المرأة لسائر المناصب الاجتماعية والسياسية والعملية والثقافية والفنية والأدارية والرئاسية و.. عندما يكون بمقدورها توليها والقيام بوظيفتها مع مراعاة الموازين الشرعية في الستر وغيره[4].

6 - يمكن للمرأة ودون رضا الزوج - الحيلولة دون الحمل، إلا أنه لا يمكن للرجل دون رضا زوجته إجبارها على الحمل[5].

وغيرها مما يتعلق ببلوغ البنت وحضانة الأم للطفل، والعشرات من

---

(1) ظ: مهريزي، مهدي، مسألة المراة، م.س، ص98.

(2) الرسالة العملية، ج1، ص62.

(3) م. ن، ص62.

(4) م.ن، ج1، ص532.

(5) م.ن، ج1، ص535.

الأحكام مما تعد جديدة في الوسط الفقهي الإمامي، ونلاحظ في الفقه السني كتابات محمد شحرور بخصوص قضايا المراة وغيرها فقد جاء بآراء جديدة غير متعارف عليها في الوسط السني[1].

المطلب الرابع
الواقع والعرف: صلة العرف بالواقع وتاثير الزمان والمكان على الفقه

أ - جذور نظرية العرف في أصول فقه الإمامية

تمهيد:

من خلال نظرة عامة في الشريعة في مسألة استنباط الأحكام غير العبادية المحضة يمكن الوصول إلى نتيجة: ان الشارع عهد بمهمة ايجاد النظم في عملية تنظيم المجتمعات البشرية إلى العرف، وبضوابط معينه اقرها الشارع نفسه. والسؤال الذي يطرح نفسة هنا، أي عرف؟ هل عرف المجتمعات الإسلامية وحدها أم يشمل بها عرف المجتمعات العالمية المتحضرة أيضاً.

يذكر الشيخ معرفت[2] أن المقصود من الضوابط والمقررات، هو عرف عقلاء العالم مما تمَ ارتضاؤهُ بوصفه أصولاً عقلائية، مثل الحدود الجغرافية، النظام الحقوقي في إطار الحركة والانتقال، النظام المصرفي، العلاقات الدولية، وكل مايدخل في نطاق الضوابط التي ارتضاها عقلاء العالم بوصفها أصولاً عقلائية[3].

في ضوء ذلك، - يجد الشيخ معرفت - إن الشارع لم يخترع المعاملات.

---

(1) ظ: كتابه: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، فقه المرأة، الاهالي للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2000م.

(2) الشيخ محمد هادي معرفت، استاذ ايراني في الحوزة العلمية. ظ: الفقه وسؤال التطوير. ص178.

(3) م. ن، ص235.

فأمور مثل البيع، والاجارة، والمضاربة، وغيرها ليست شرعية، بمعنى ان الشارع لم يجعلها أو يخترعها، بل هي من وضع العقلاء، وأضاف إليها الشارع بعض الضوابط والشروط، أو قلل من بعضها[1].

ومن هنا لا بدّ من دراسة مبحث آخر يتعلق بهذا الباب، وهو:

دور العرف في التكوين الشرعي وتجدد الفقه:-

لكي يُنتج فقه المستقبل ولكي يتجدد الفقه بأستمرار لابد من الاعتراف بمصدرية العرف،

والفقيه معني بالتركيز على هذه القضية:ان يهتم بما تعارف عليه الناس في عاداتهم ومعاملاتهم، في كل عصر ومصر، حتى يتمكن من إصدار فتاوى تساهم في حل المعضلات والمشكلات المطروحة وسدالثغرات فيما يتعلق بالمسائل المبتلاة وذلك في إطار العلاقة الموجودة بين المجتمع والعرف.

وقد عبّر الفقهاء عن الاعراف التي تستقر النفوس عليها بشهادة العقول، وتتلقاها الطبائع بالقبول، وتترسخ في اعماق غالبية الأفراد والشعوب والامم، عبروا عنها في كتبهم وتصانيفهم بعبارات شتى، تصيب جميعها معنىً واحداً، وهذه العبارات هي: العادة، عادة العقلاء، السنّة، سيرة العقلاء، طريقة العقلاء، بناء العقلاء، الطريقة العقلائية، القوانين العقلائية، مبدأ عقلائي، أحكام عقلائية، أمر ارتكازي، ارتكاز العقلاء، مرتكز العقلاء، وأخيراً "عنصريالزمان والمكان في الفقه والاجتهاد "[2].

1 - ما هو العرف؟

هو كل ظاهرة تلقى رواجاوانتشاراً بين الناس، أو هو كل عادة قولية أو فعلية تأخذ طريقها إلى غالبية الناس وطبقات المجتمع، فيتم تداولها واستخدامها.

العرف -ني الغالب- هو العادات والتقاليد المتجسدة في معاملات الناس

(1) م. ن، ص235.

(2) فيض، الفقه والاجتهاد، ج1، ص336.

وحياتهم العملية، فتترسخ وتترك تأثيراً عميقاً في نفوسهم، وتصبح جزءاً من طبائع الناس. وعرفها الجرجاني بقوله «العرف ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول، وتلقته الطبائع بالقبول»[1] ليس للعرف بعد قانوني أو مكتوب لا في الماضي ولا في الحاضر، لكنه استقر في قلوب الناس وعقولهم فتطبعوا به وجبلوا عليه، وهو القانون الشفهي المنقول الذي حفظته الصدور عبر العصور.

2 - حجية عرف العقلاء:

عند الإمامية انه نمط من تقرير المعصوم، وادلة حجيته، هي ادلة حجية السُّنَّة. ولكنه عند المذاهب الأخرى، ينظرون إليه باعتبارة دليلاً فقهياً مستقلاً قائماً بذاته، ويعيرونه أهمية استثنائية ويضعونه في موازاة الكتاب والسُّنَّة والإجماع والقياس[2].

إن المشهور عند أصوليي الإمامية حول تقرير المعصوم الذي هو: فعل قام به المكلف في حضور المعصوم عليه السلام الذي اختار السكوت عن الفعل -على الاقل- فيكون هذا السكوت دليل الرضا، وإقراراً وإمضاء للفعل[3].

يقول الأصوليون إن أي عرف لأجل أن يكون ذا حجة، يجب أن يتصل بعصر المعصوم عليه السلام، أي أن يثبت شيوعها في ذلك العصر، فيكون في مرأى المعصوم ومسمعه، ونتأكد من عدم ردع المعصوم لهذا العرف، حينذاك يكون

(1) سلم الوصول، ص317، ظ كذلك: الحكيم: محمد تقي، الأصول العامة للفقة المقارن، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ط4، 2001 وص 405 -406.

(2) دليل أهل السُّنَّة من الكتاب، الاية 199 من سورة الأعراف، "خذ العفو وأمر بالعرف واعرض عن الجاهلين". والحديث النبوي "انتم اعلم بأمور دنياكم" والأمور الدنيوية هي المعاملات والمبادلات وماشابه مما هي شائعة في عرف الناس (ظ: القرضاوي: يوسف (الدكتور): الصحوة الإسلامية، ص62) واستندوا إلى بعض القواعد الفقهية مثل: "المعروف عرفاً كالمنصوص نصاً "، المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً، المعروف بين التجار كالمعروف بالنص، التعيين بالعرف كالتقنين بالنص، العادة محكمَة " (تحرير المجلة، المادة 45، نقلاً عن فيض، الفقه والاجتهاد، ج1، ص338. 340)ظ: الحكيم: الأصول العامة للفقه المقارن، م. س، ص. 409.
المظفر: أصول الفقه: تح: عباس السبزواري، بوسان كتاب، ص14.

(3) الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص412.

هذا العرف حجة، ومعلوم إن مثل هذه الاعراف قليلة ومحدودة جداً، ولا وجود لها تقريباً في العصر الحاضر، وإن إثبات العرف هذا، أمر قريب من الاستحالة.

ومن أجل إحياء العرف وتوظيفة في مسائل الفقه، يقول الإمام الخميني «يقيناً ان الرسول الاكرم ﷺ وبقية المعصومين من أهل بيته عليهم السلام كانوا على علم بما ستئول إليه أوضاع مجتمعنا بعد ثلاثة عشر قرناً ونيف، والوقائع التي ستعصف بها، ولهذا السبب كانوا يستشرفون المستقبل، ويكثرون الحديث عن آتي الزمان وحوادثة ومشاكلة، ليطلعوننا على الاحداث التي ستقع في الازمان القادمة، لذلك نرى احاديثهم وأخبارهم تزخر بنبؤات المستقبل وحوادثه، حيث كانوا يقولون سيأتي آخر الزمان ويكون كذا وكذا، وسيفعل الاعداء والشياطين كذا وكذا»[1].

ولذلك يمكننا الوصول إلى نتيجة، وهي أن الأعراف والسير العقلائية المتعاقبة والمترسخة في المجتمعات إلى يوم القيامة، موضع رضا المعصوم وتقريرة، والا كان عليه التنبية إليها في عصرة والنهي عن اتباعها، كأن يقول مثلاً: حاذروا ايها المؤمنون من الانجرار وراء اعراف وسنن آخر الزمان، ولكن لايوجد مثل هذا الردع أو التحذير، والا لكان انتقل الينا وعلمنا به. ولما كان واقع الحال يقرر عدم حصول هذا الشيء، لذا تكون ايدينا مطلقة في هذه الحالة، وسنكون مصيبين مادمنا لانبرح دائرة العرف المتداول الرائج، ولكن يبقى علينا إثبات بأن العرف الرائج هو عرف يقررهُ العقلاء.

يقول الشهيد الصدر (قدس سره) عبر تحديدة لبعض الفوارق بين سيرة المتشرعة وسيرة العقلاء أي العرف[2].

«من جملة الفروق بين سيرة المتشرعة وسيرة العقلاء هي ان الاستدلال على سيرة المتشرعة يلزمنا امران: الأول إثبات ان السلوك الذي اخذ به الناس والمتشرعة اصبح لهم بمثابة عرف، والثاني إثبات شيوع السيرة والعرف عند الفقهاء المعاصرين للأئمة عليهم السلام وبالتالي تداوله.

---

(1) الخميني (قدس سره)، رسالة الاجتهاد والتقليد، ص120 -130.

(2) بحوث في أصول الفقه، ج4، ص247، (فصل: الفوارق بين سيرة المتشرعة والسيرة العقلائية).

إن إمضاء السيرة العقلائية للعرف، واطمئنان الطبيعة الإنسانية له، وعدم ردع الشارع كلها أدلة ساطعة على حجية هذا العرف المنبثق من رحم الطبيعة الإنسانية، ومن هنا فلا حاجة لاتصال هذا العرف بعصر أحد المعصومين ﷺ، لاحراز حجته، والبرهنه على امضاء عقلاء عصر المعصوم نفس هذا العرف.

ويقول الشهيد الصدر: «لا اظن اننا بحاجة إلى إضافة شيء على ما قلناه بالنسبة إلى حجية العرف وسيرة العقلاء، إذ ان ثبوت قضية طبيعية هو بحد ذاته حجية للعرف، وان عدم ردع الشارع المقدس لهذه الطبيعة الإنسانية لدليل حي على ان طبيعة العقلاء (وهو العرف السائد بينهم) هو موضع تأييد الشارع»[1].

إنَّخلاصة ماقاله الشهيد الصدر: هو أنَّ الطبيعة الإنسانية لكل فرد من أفراد المجتمع وحاجات كل منهم يستدعي تداولهم لعادات وتقاليد وسنن معينة، وشيوعها بينهم، وظهور علاقات ومبادلات معينة، وتبلور اعراف خاصة تطبع حياتهم، والأمر طبيعي إلا أن تكون هذه الأعراف والتقاليد والعلاقات نسخة طبق الاصل لما كان سائد في عصر المعصوم ﷺ، بل في كثير من الأحيان يكون العكس هو الصحيح، أي ان عرف الزمن الذي يلي زمن المعصوم يتغير لتغيَر الظروف والشروط المحيطة، وليس هذا هو المهم، بل المهم عدم المساس بجوهر الطبيعة الإنسانية -وهي منشأ السيرة والعرف- وضمان بقائها واستمراريتها[2].

والقضية الطبيعية -التي استند إليها الشهيد الصدر- هي: «التي تحمل على الموضوع العام (وليس على الأفراد)، ولاتختص بالأفراد مطلقاً، وفي فرض حمل الحكم العام على الأفراد خطأ، بعبارة أخرى، إن الحكم في القضية الطبيعية يحمل على الطبيعة العامة لجهة عموميتها، وإذا حمَل الحكم العام على فرد من الأفراد فهو خطأ، مثلاً ان نقول الإنسان نوع، فهذه قضية طبيعية، أو الحيوان جنس، والناطق فصل، هذه جميعاً من القضايا الطبيعية، والحكم فيها

(1) م. ن، ص247.

(2) فيض، الفقه والاجتهاد، ج1، ص346.

لايحمل على أفرادها مثلاً لايجوز ان نقول زيد (وهو فرد من الإنسان الكل) نوع، أو زيد نصل»[1].

وإذا تقرر ان العرف -أنّه من مقتضيات الطبيعة الإنسانية- مستندين في ذلك إلى القضية الطبيعية، "فهذا يقودنا إلى الاستدلال بانه بشكل عام حجة، وبالتالي لايجوز التفكيك في المسألة والقول هذا العرف حجة، وذاك ليس بحجة، لان هذا بحث في أفراد العرف ومصاديقة وهو أمر غير مقبول، فحجية العرف يجب ان تكون نابعة من كونه عرف العقلاء وناشئاً من طبيعة العقلاء، وطبعاً لهذا الاستنتاج، إذا قصرنا العرف الحجة على ماكان سائداً في عصر الرسول ﷺ أو الإمام عليه السلام، نكون قد اجرينا الحكم العام على الأفراد، وهذا غير صحيح بالنسبة للقضية الطبيعية"[2].

اما الإمام الخميني فإنه يبحث العرف في سيرة العقلاء، وفي تأثير عنصري الزمان والمكان على الفقه، وفي كلتا القضيتين يخرج بنتيجة واضحة وهي حجية عرف العقلاء بشكل عام[3].

ويحظى العرف عند أهل السُّنَّة بأهمية واضحة، قال القاضي أبو يوسف "يحظى العرف بمنزلة كبيرة وشأنجليل، فلو قام النص على اساس عرف عصره، ومن ثم تغير في العصور اللاحقة، يتغير تبعاً له حكم النص المذكور"[4].

3 - تأثير الزمان والمكان على الفقه وتوسيع مجاله:

لهذه النظرية جذور في مدرسة أهل البيت عليهم السلام، وتقوم على دعائم تستقر

---

(1) المظفر ومحمد رضا: المنطق، ج1، ص156.

(2) فيض، الفقه والاجتهاد، ج1، ص347.

(3) ظ: الخميني، روح الله: رسالة الاجتهاد والتقليد؛ ظ: مجموعة الرسائل، ص120 - 130. كذلك السبحاني، جعفر: تهذيب الأصول، تقرير بحث السيد الخميني، ن: انتشاراتدارالفكر -قم، ايران، ط3، 1367هـ ش يحتوي على بحث مشابة. ظ كذلك: الحيدري: كمال: نظرية دور المكان والزمان في الاجتهاد الفقهي، مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد 54، 2009م، ص115- 116.

(4) المدخل للفقه الإسلامي، ص277.

في اعماق الفكر الأصولي لدى االإمامية، وهي تعد مفتاح لعلاج الكثير من المستجدات الحياتية في قضايا مختلفة سياسية واقتصادية واجتماعية[1].

يقول الإمام الخميني "إن لعنصري الزمان والمكان دوراً حاكما في الاجتهاد، فالمسألة التي كان لها سابقاً حكم خاص يصبح لها حكم جديد فيما لو وقع في ظل مجموعة من العلاقات الحاكمة على السياسة والاجتماع والاقتصاد وفي نظام ما، بمعنى انه بالمعرفة الدقيقة بالعلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، يعلم ان الموضوع الحالي -الذي يبدو وكأنه لايختلف عن الموضوع الأول- هو موضوع آخر، وتبعاً لذلك فهو يتطلب حكماً جديداً"[2].

أ - جذور النظرية في أصول فقه الإمامية:

ويقصد بالجذور النظرية تلك المرتكزات والافكار الأصولية التي لولاها لما قامت النظرية بنفسها، وهذه الجذور لو ثبت وجودها يثبت ان هذه النظرية لم تكن بمعزل عن التفكير الأصولي، وهي[3]:

1 - عدم خلو الواقعة من الحكم: وهي تفترض ان الموضوع إذا تبدل فله حكم في الإسلام، ومعلوم انه لولا مبدأ عدم خلو الواقعة من الحكم لايستقيم الاعتقاد بوجود حكم شرعي للموضوع بعد تغيَره في ظل تبدل الزمان أو المكان[4].

2 - عدم جواز تعميم حكم الموضوع إلى موضوع آخر الابدليل: وهذا مبدأ يتفق عليه الإمامية مع غيرهم، وان كان بينهما اختلاف في السعة والضيق، فأهل السُّنَّة يرون القياس معتبراً في الشرع، فذهبوا إلى دائرة اوسع للتعميم، بينما لايقبل الإمامية بذلك الافي بعضها، مثل القياس منصوص العلة.

---

(1) ظ: المبلغي، احمد: الدور الزمكاني في الاجتهاد الفقهي، مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد 4، ص216. كذلك ظ: شمس الدين: الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، المؤسسة الدولية، ط1، 1999، بيروت، ص206.

(2) صحيفة النور الايرانية 21: 98.

(3) المبلغي، الدور الزمكاني، ص222.

(4) المبلغي، الدور الزمكاني، م. س، الاجتهاد والتجديد، ص222.

واعتبار هذا المبدأ من مرتكزات هذه النظرية، انه مع افتراض تبدل الموضوع بحسب تغير الزمان والمكان إلى موضوع آخر، فلا يمكن تعميم حكم ماقبل التبدل إلى مابعده[1].

3 - صلاحية الموضوع لكي يكون موطناً للتدقيقات الأصولية: الموضوع ميدان رحب لعمل التدقيقات الأصولية، وارض خصبة تنمو فيها النظريات.

4 - اتجاه الشارع المقدس إلى تكثير الموضوعات:

نشأت هذه الفكرة في ظل مدرسة الإمامية، فقد كانوا يهتمون لعروض حالة في موضوع أو زوالها عنه أهتماماً جدياً، بحيث يتكون من جراء هذه العروض أو الزوال موضوع شرعي، ولذا توجد في الشريعة فروع كثيرة.

5 - انقلاب الموضوع: مثل انقلاب الخمر خلاً، ولم يختلف في ان حكم الموضوع بعد الانقلاب مغاير لحكمه قبله، لان الانقلاب يجعله موضوعاً جديداً، وقد لعبت هذه المسألة دوراً مهماً في خلق مناخ مساعد على تاسيس نظرية الزمان والمكان، بل يمكن القول: ان نظرية تغير الموضوع تعد في الحقيقة تعليقاً على قضية انقلاب الموضوع المسلَّم بها، بمعنى ان النظرية تقول: ان تبدل الموضوع لاينحصر بهذا المورد (انقلاب الموضوع) بل يمكن ان يتم بصورة أخرى، وهي تبدله في ظل الزمان والمكان.

أدلة نظرية الدور الزمكاني في الاجتهاد:

إن تأثير الزمان والمكان الواسع في ايجاد آثار مستحدثة لموضوع ما، قد يجعل الفقيه يحرز انه حدث في موضوع مناط آخر للحكم، ولو القينا نظرة معمقة إلى الظواهر الاجتماعية لو جدنا ان هناك الكثير من الموضوعات كانت لها اثار حسنة في الماضي، فجاء حكم متناسباً معها، غير ان هذه الموضوعات اصبحت الآن ذات اثار سيئة في بعض جوانبها، فالفقيه العالم بأمور زمانه لايسمح لنفسه ان يغمض عينيه عن تلك الاثار السيئة، التي قد تؤدي إلى سحق الحق والروح الدينية والاضرار بالمجتمع[2].

---

(1) م. ن، ص222.

(2) المبلغي، م. س، ص223. كذلك ظ: الاصفي، الاجتهاد والحياة، ص135 ومابعدها.

في السابق لم يكن المجتهد مهتماً ببذل جهد لمعرفة الموضوعات، اما نظرية تبدل الموضوع فتحكم بأن المجتهد لابد ان يجهد جهدين، جهد معرفة الحكم، وجهد في سبيل معرفة الموضوع، إذ لو لم يكن يعرف الموضوع، فكيف بأمكانة احراز تغيَر المناط فية؟.

ب - الاثار المترتبة على نظرية الزمان والمكان:

إن القول بهذه النظرية تستدعي ان ينفتح المجتهد الفقيه على الواقع الاجتماعي للموضوعات الفقهية. وهناك مقولة فقهية تقول بأن الموضوعات هي من تكليف المكلف، أو من واجباته، بينما استنباط الأحكام الشرعية من واجبات الفقيه. وبناء على هذا الوظيفة يحصل الفصل بين وظيفة الفقيه ووظيفة المكلف، حيث يصبح الموضوع من وظيفة المكلَّف، والحكم الشرعي من وظيفة الفقيه، وهذا هو المنهج التقليدي السائد بين الفقهاء. ولعل السبب في ذلك هو المنطق الارسطي الذي يعتمد الكليات[1].

فالأحكام وفقاً لهذا الاتجاه مسائل كلية، وهذا النهج كان بشكل أو بآخر في ذهن الأصوليين والفقهاء، فصارت الوظيفة بيان الحكم فقط.

اما وفقاً لنظرية الإمام الخميني فإن الحكم يستحيل بيانه من دون الموضوع، وذلك لان الفقيه يريد ان يقول مثلاً، هذا حكم، ونحن نسأله حكم ماذا؟ ولماذا؟ وماهو؟ فلا بدّ ان يترتب على موضوع.

وعدم تشخيص الموضوع من قبل الفقيه جعله يبني أحكامه على فرضيَات، وقد تكون افتراضاته غير منبثقة عن الواقع، وانما كانت منبثقة من الروايات التي كانت بدورها منبثقة من واقع اجتماعي يختلف كاملاً عن واقعنا الاجتماعي الراهن[2].

ولذا فان الرجوع إلى الكتب الفقهية يعطينا صورة واضحة عن المسائل الفقهية التي بحثت فيها والتي قد تصل إلى الالاف، وان الموضوعات المبحوثة

---

(1) الحيدري، كمال، نظرية دور الزمان والمكان، م. س، ص127.

(2) الحيدري، نظرية الزمان والمكان، م. س، ص128.

فيها منبثقة من واقع غير واقعنا المعاصر، باعتبار ان الفقيه غير مرتبط بالواقع المعاصر حتى يحتاج إلى بيان الموضوع أيضاً، وحيث ان الموضوعات التي طرحت في الروايات منبثقة من واقع خاص من عصرها، فصار فقهنا منطلقاً من واقع غير معاش بالنسبة الينا[1].

لذا تبين الاثر العلمي لنظرية الزمان والمكان، في هذه القضية وفي غيرها، ويمكن تلخيص النتائج والاثار المترتبة على نظرية الزمان والمكان بما يلي:

1 - إنّ الأحكام التي يصدرها الفقيه لاتكون بعنوان كونها استثناءات من الحكم الأولي، ففي نظرية الزمان والمكان فإن الحكم الصادر هو الحكم الشرعي مع تغيَر الموضوع وليس استثناء الحكم الأولي.

2 - إنّها تخرج الفقيه من حالة البحث في الرواية والموضوعات التي تعرضت لها الرواية فقط إلى الة الارتباط بالمجتمع والواقع الاجتماعي والظروف التي تحكم ذلك الفقيه.

3 - إنّها تعطي للبعد الاجتماعي دوراً مهماً في عملية استنباط الحكم الشرعي. وهذا ماكان يؤكده الشهيد الصدر، من أن فقهنا فقه فردياً وليس اجتماعياً.

نظرية الزمان والمكان ومسألة الثبات والتغيَر. والعناوين الثانوية:

إنَّ تحديد الثابت والمتغيَر هو النقطة الحساسة في تأسيس النظرية، إذ قد يغيب عمن يمارس عملية التنظير العلمّ بالحدود الواقعية لكل من الثبات والتغيَر ووقوع الاخطاء في معرفة هذه الحدود ستترك اثاراً سيئة على الفهم الإسلامي فمثلاً توسعة دائرة المتغيَرات اكثرمما لها يمكن ان تنتهي إلى مايجعل جوهر الدين في معرض الزوال، أو يجعلهُ خاضعاً للتطورات، كما ان تضييق دائرتها يمكن ان يجمد الدين، ويمنعه من مواكبة الحياة.

وقد نبه الشهيد الصدر (قدس سره): خطر العنصر الذاتي الذي يحف عملية الاكتشاف ويعني هذا ان يضيف «الممارس خلال عملية الاكتشاف وفهم النص

---

(1) م. س، ص128.

شيئاً من ذاته، وساهم في العطاء فإن البحث يفقد امانته الموضوعية، وطابعه الاكتشافي الحقيقي»[1].

إنَّ النصوص الشرعية ثابتة، والواقع متغير، ولا اشكال في علاقة الثابت بالمتغيَر الزمكاني، وإنّما الإشكال في طريقة ونهج استيعاب الثابت للمتغيَر. ويتم ذلك ضمن نقطتين:

الأولى: إنَّ النصوص الشرعية تتولى البعد الثابت من الواقع الإنساني، وهذا البعد هو الذي يقوَم حياة الإنسان، كما أنَّ الأحكام الشرعية تتولى تنظيم وتعديل وترتيب هذا البعد من حياته، من قبيل علاقة الإنسان بالله، وعلاقته بالمجتمع والآخرين. وهي مسائل ثابته لايطرأ عليها التبدل والتغيَر.

الثانية: ان مهمة طائفة من هذه النصوص هي استيعاب الواقع الإنساني المتغيَر، واعطاء المرونة للحكم الشرعي في مجال التنفيذ بمقتضى متطلبات الواقع بالحدود التي يعرضها الشارع وذلك من قبيل قاعدة (لا ضرر) والمرويّة عن رسول الله ﷺ ومثل حديث (الرفع) المروي عنه كذلك ﷺ[2].

وهذه النصوص وغيرها تمنح الحكم الشرعي المرونة في التطبيق، بشرط أنْ تكون العوامل التي تكون سبباً في تبدل الحكم الشرعي ومرونته في الظروف الواقعيّة المختلفة معرَفة ومحدودة من قبل الشارع نفسة، ومالم يصرَح الشارع بتأثير هذه الحالة أو تلك من حالات تبدل الواقع واختلاف في تغيِير الحكم الشرعي واختلافه لايتغير هذا الحكم ويبقى ثابتاً مالم يثبت خلافه والفقهاء يبحثون عن هذه العوامل والحالات تحت عنوان (العناوين الثانوية).

---

(1) اقتصادنا، م. س، ص477.

(2) الآصفي، محمد مهدي، الاجتهاد والحياة، م.س، ص131.

(3) الآصفي، م. س، ص131، كذلك ظ: المبلغي: احمد: الثابت والمتغير في الفقه الإسلامي، مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد الأول، 2006م، ص205 ومابعدها.
روى الصدوق (رحمة الله عليه) بسند صحيح في الخصال عن جرير عن ابي عبدالله الصادق عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: رفع عن امتي تسع: الخطأ والنسيان، وما اكرهوا عليه، وما لايعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا الية، والحسد، والطيرة، والتفكر في الوسوسة في الخلق، مالم ينطق بشفة» الخصال ج2، باب تسعة، ص417.

وللعناوين الثانوية حالات، قد تطرأ هذه العناوين على متعلق الحكم الشرعي وهو فعل المكلف، كالصوم والحج وماشابه ذلك، وقد تطرأ على موضوعات الأحكام الشرعية نحو (شهر رمضان، والاستطاعة) وقد تطرأ على الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة. وهذه ثلاث حالات لتعلق العناوين الثانوية.

"والعناوين الواردة في هذه الصحيحة على ثلاث طوائف، يتعلق بعضها بمتعلق الحكم مباشرةً مثل الخطأ، فإن الخطأ في الفعل الخارجي المتعلق للحكم الشرعي، كالخطأ في القتل، ونحو ماأكرهوا عليه وما اضطروا إليه وما لايطيقون، فأنها تتعلق بأفعال المكلفين، أي (متعلق الحكم الشرعي) كالإكراه والإضطرار للإفطار في شهر رمضان أو عدم اطاقة الصوم فيه، وقد يكون متعلق العنوان الثانوي (الحكم) تارة و(الموضوع تارةً أخرى كما في لا يفعلون")[1]. والرفع في هذا الحديث هو رفع تشريعي وليس رفعاً تكوينياً.

والعناوين الثانوية كثيرة، وكافية وهو موضوع هام ونافع ويدخل في كثير من ابواب الفقه، ويبرز مرونة الفقه الإسلامي إلى حد كبير[2] ومن هذه العناوين:

1 - الضرر؛ 2 - الحرج؛ 3 - العسر؛ 4 - الخطأ؛ 5 - النسيان؛ 6 - الإكراه؛ 7 - الجهل (مالايعلمون)؛ 8 - العجز ما لايطيقون؛ 10 - الاضطرار؛ 11 - لاشك لكثير الشك.

(1) الآصفي، م. س، ص145.
(2) م. س، ص147.

الفصل الثالث

الأسس المنهجيّة للفقه

- المبحث الأول: المنهج وأصول الفقه

المطلب الأول: تعريف المنهج

المطلب الثاني: منطق الفقه

- المبحث الثاني: مناهج المعرفة الفقهية: المنهج العقلي

المطلب الأول: المنهج النقلي

المطلب الثاني: المنهج النقلي والاجتهاد

- المبحث الثالث: المنهج العقلي

المطلب الأول: تعريف المنهج العقلي وأساسه النظري

المطلب الثاني: المنهج المقاصدي والعقل

المطلب الثالث: القراءة التاريخيّة للنص

الفصل الثالث

الأسس المنهجية للفقه

تمهيد:

الفقه كأي علم لديه مجموعة من القواعد والأسس التي يعمل بها، وهي التي شكلت منه علما، كما يحوي في داخله اتجاهات منهجية عدة للنظر في الأدلة الفقهية التي يستقي منها الفقيه استنباطه، واجتهاده فهناك المنهج العقلي والمنهج المقاصيدي والواقعي، فأول شيء يبادرنا في هذا الموضوع هو علاقة أصول الفقه بالفقه الذي يعد منطق الفقه أو علم العلم لأن الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية، وأصول الفقه انبنت عليها معرفة الأحكام الشرعية، وهو منطق العلم أو منهج العلم(1).

كما ان عملية الاجتهاد وما يعتريها من أمور تحتاج وقفة لمعرفة كيف ينتج الفقه وكيف تصير عملية الصيرورة للفتوى الفقهية، وما هو المنهاج الذي يعمل به؟

لذلك يتناول هذا الفصل البحث عن أصول الفقه وعن الاجتهاد، لأن البنية المنطقية للعلم من المسائل الأساسية لفلسفة العلم، لذا تكون البداية به.

---

(1) الصدر، محمد باقر: دروس في علم الأصول، ج1، ص50؛ المعالم الجديدة للأصول: ص27-28، ظ: كذلك: حنفي، حسن: من النص إلى الواقع لإعادة بناء علم أصول الفقه، بنية النص، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط1، 2005، ج2، ص41. كذلك ظ: شمس الدين، محمد مهدي: ضمن كتاب الاجتهاد والحياة حوار على الورق، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ط2، 2007م، بيروت، ص13، كذلك ظ: إسلامي، حسن: الحوزة العلمية وافاق البحث العلمي دراسة في المعوقات والمشكلات، مجلة الاجتهاد والتجديد، العددان 13-14، 2010م، ص263.

المبحث الأول
المنهج وأصول الفقه

المطلب الأول
تعريف المنهج

أ - لغةً: وهو الطريق الواضح أو الخطة المرسومة[1]
وتعني الطريقة والنظام

وقال ابن منظور[2]، طريق نهج بين واضح، وهو النهج... وسبيل المنهج كنهج ومنهج الطريق وضحه. والمنهاج كالمنهج وفي القرآن «لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا»[3].

ب - اصطلاحاً:

أولاً: "هو خطوات منظمة يتخذها الباحث لمعالجة مسألة أو أكثر ويتتبعها للوصول إلى نتيجة"[4] وعرفه بدوي بتعريفين "الأول: البرنامج الذي يحدد لنا السبيل للوصول إلى الحقيقة"؛ الثاني: "الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم، بواسطة طائفة من القواعد العامة تهيمن على سير العقل وتحدد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة"[5].

ويضم علم المناهج العامة دراسة للقواعد العامة في أي بحث في قواعد الاستنباط والاستقراءوهما جزء مما يتناوله علم المنطق. أمّا المناهج الخاصة،

---

(1) المعجم الوسيط: مادة نهج.
(2) لسان العرب، مادة نهج.
(3) سورة المائدة، الآية 48.
(4) الصحاح في اللغة والعلوم:مادة نهج
(5) بدوي: مناهج البحث العلمي، ط3، 1977م، ص5- 6.ظ كذلك:الفضلي، عبد الهادي: أصول البحث، دار ناظرين، ط1، 1426هـ، ص54-55.

فهي دراسة لمنهج البحث في كل من تلك العلوم، إذ يختلف منهج علم ما باختلاف موضوعه[1].

المنهج العقلي: هو طريقة دراسة الأفكار والمبادئ العقلية، ويقوم على قواعد علم المنطق الأرسطي، فيلتزم الحدود والرسوم في التعريف، والقياس، والاستقراء، والتمثيل في الاستدلال. وهذا المنهج هو المعتمد في أصول الفقه[2].

المنهج الإستدلالي: «وهو منهج يبدأ من قضايا مبدئية مسلم بها إلى قضايا أخرى تنتج عنها بالضرورة دون الالتجاء إلى التجربة. ويتم هذا بواسطة القول أو بواسطة الحساب»[3] ويقسم إلى الاستنباط والاستقراء.

والمنهج التجريبي: «وهو منهج بُدء فيه من جزئيات أو مبادئ غير يقينية إلى قضايا عامه وبالاستعانة بالملاحظة والتجربة لضمان صحة الاستنتاج» وهو ما يصح إطلاق المنهج الاستقرائي عليه[4].

إن لكل علم منهاجه الخاص تفرضه طبيعة موضوعه، بل ان المنهج قد يستكشف بعد القيام بالبحث العلمي عبر ملاحقة الخطوات الفكرية والعملية، ثم القيام بوصفها وتحليلها، وتصنيفها، ومناقشتها ونقدها. كل ذلك من أجل صياغتها صياغة نظرية منطقية قد تفيد العالم في بحثه وتجعلة أكثر وعياً لطبيعة عمله[5].

ثانياً: المنهج: المستوى الثاني لمعنى المنهج هو اعطاء المنهج معنى

---

(1) ظ: زيدان، محمود: مناهج البحث الفلسفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص21-23، (نقلا عن مقاربات منهجية في فلسفة الدين).

(2) م. ن، ص22.

(3) بدوي، عبد الرحمن: مناهج البحث العلمي، م. س، ص 18

(4) هذاما ذهب إليه بدوي في المصدر السابق، ولكن الشهيد الصدر في كتابه الاسس المنطقية للاستقراء يذهب إلى إن المنهج التجريبي لايمكنه إن يقدم الاساس المنطقي للاستقراء. ظ: الشهيد الصدر: الاسس المنطقية للاستقراء، مؤسسة العارف، ط1، 2008م، ص7، كذلك القسم الثاني منه، ص65.

(5) الجابري، محمد عابد: مدخل إلى فلسفة العلوم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 1994، ص34-35.

«المعرفية» نفسه، (الإبستيمولوجيا)؛ إذ «ان الضابط المنهجي يعني القانون الفلسفي أو المبادئ الفلسفية الناظمة بتحدد واضح للأفكار، فالمنهجية تقنين للفكر.. لكنها معرفة المعرفة، إذ شرط اعتبار المعرفة المنهجية هو تمتعها بطبيعة تقنينية، ومن دون هذا التقنين يتحول الفكر إلى تأملات وخاطرات انتقائية»[1].

وعلى هذا الأساس «إنَّ المنهجيّة التي نعنيها هي خروج العقل من حالة التوليد الذاتي للمفاهيم إلى اكتشاف النسق المرجعي الذي يحاكم هذه المفاهيم نفسها ويؤطر لإنتاجها، بحيث يحكم التطبيقات في مختلف الحقول الأخرى، فالمنهج هو خلاصة قوانين تحولت إلى نظريات تحولت بدورها إلى إطار مرجعي، وليس مجرد صياغة موضوعية للتفكير»[2] فهذا المستوى من فهم المنهج يقوم على عدِّهِ قانوناً فلسفياً ناظماً ومنطقاً تقنينياً للفكر وجملة من القوانين المولّدة للمفاهيم، بل يتجاوز توليد المفاهيم نحو اكتشاف النسق المعياري لمحاكمتها، وهي طبيعة منطقية وامكانية تؤهل الباحث لتطبيق المفاهيم والقواعد والانساق على الحقول المختلفة فقوانين المنهج تمثل الإطار المرجعي المعرفي.

وسيتناول البحث المنهج بمستوييه من التعريف، حيث إن المنهج في معناه الأول محكوم بالحقل الذي يعالجه من جهة الموضوع وبذلك تتعدد المناهج بتعدد الخلفيات والموضوعات، أماعلى المستوى الثاني، فالمنهج هو رؤية شمولية يمكن إن نعتمد عليها في قراءة فلسفة الفقه.

---

(1) .جرادي، شفيق: مقاربات منهجية في فلسفة الدين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2010م، ص65.

(2) العلواني، طه جابر: منهجية القرآن المعرفية، دار الهادي، ص34-35.

المطلب الثاني
منطق الفقه

أ - منطق الفقه

تأسس علم أصول الفقه بهدف ضبط عملية الاجتهاد الفقهي، وتقنين الاختلاف القائم بين الفقهاء، وتحول هذا العلم بفعل التراكم الزمني والمعرفي إلى «منطق الفقه» و«علم منهج» الفقه. وهذا العلم خرج من علم الكلام ونشأ في احضان الفقه، وهو يعد القدر الجامع بين الفقهاء كونه اداة مؤهلة للنظر الاجتهادي، وذلك بدأ من الشافعي في كتابه الرسالة موصولا إلى الفقهاء المعاصرين[1]. وذلك لأن علم أصول الفقه هو «القانون الممهد لاستنباط الحكم الشرعي بدون ضم قانون آخر»[2]. وهو «علم يبحث فيه عن قواعد تقع نتيجتها في طرق استنباط الحكم الشرعي»[3]. وهو الذي يوفر «الادلة المشتركة في الاستدلال الفقهي»[4] وعند المذاهب الأخرى «إنه العلم بالقواعد التي تستفاد في الاجتهاد أو استنباط الأحكام الشرعية الفرعية»[5]. أو «هو العلم بالقواعد والادلة الاجمالية التي يتوصل بها إلى استنباط الفقه»[6].

إن لأصول الفقه دوره الهام في عملية الاستنباطباعتباره علم منهج الفقه. بل ان التخوف هو من هيمنته الكاملة على الفقه بحيث أصبح وصيا على المعرفة الاجتهادية، بدل ان يكون مواكبا لها ومتفاعلا معها[7].

---

(1) مصطفوي، محمد: فلسفة الفقه، م.س، ص98، كذلك: ضيائي فر، سعيد: الاجتهاد وعلم الكلام الإسلامي، تر: حسن مطر الهاشمي، مجلة الاجتهاد والتجديد، العددان 13-14، شتاء وربيع 2010م، ص.

(2) الخوئي: اجود التقريرات، ص3.

(3) المظفر: أصول الفقه، ص5.

(4) الصدر: محمد باقر، دروس في علم أصول الفقه، ص60.

(5) أبو زهرة، محمد الشيخ: أصول الفقه. ظ: من النص إلى الواقع، م.س، ص41

(6) زيدان، عبد الكريم: الوجيز في أصول الفقه، مؤسسة الرسالة، ط15، 2006م، بيروت، ص11.

(7) مصطفوي: فلسفة الفقه، م. س، ص98 .

لذا فإن علم أصول الفقه يمارس أدواراً عدة في مجال عملية الاجتهادالفقهي، وهي:

أولاً: يوفر الاعتبارات المنهجية للفقه، وعليه تخضع كل عملية استنباط لرقابة صارمة من علم أصول الفقه بهدف فحص الأدوات المعرفية المشاركة في العملية الاجتهادية.

وثانياً: يتولى علم أصول الفقه تحديد الخطوات التي ينبغي ان يسلكها الفقيه للوصول إلى الحكم الشرعي، وذلك ليس من خلال الانموذج الإرشادي لعملية الاجتهاد الفقهي فقط، بل يرسم خريطة العمل الاستنباطي، وتحديد الخطوات التنفيذية التي ينبغي ان يتقيد بها الفقيه عند ممارسة الجهد الفقهي[1].

وثالثاً: يوفر علم الأصول أدوات التقييم والتقرير لعملية الاستنباط من خلال بناء المفاهيم، وتقنين المباني اللغوية وتكوين أسس القناعات الفقهية[2].

ب - أصول الفقه والمنطق الارسطي

علم أصول الفقه وجد تأريخيا بعد الفقه، «كما هو شأن مناهج البحث في غالب العلوم أو جميع العلوم»[3].

فمحاولة الاستنباط الفقهي هي التي وجدت أولا ثم صيغت المناهج الأصولية والقواعد متأثرة بالمنطق الأرسطي وبعض الآراء الفلسفية[4]. والمنطق السائد في علم أصول الفقه هو المنطق الصوري الأرسطي، إضافة إلى جهود إسلامية بذلت لتطويعه من خلال التكييف بينه وبين نسق المعرفة في المنظار الإسلامي[5].

(1) مصطفوي: فلسفة الفقه، م.س، ص98.
(2) م.ن، ص98.
(3) شمس الدين: الاجتهاد والحياة، م.س، ص13.
(4) شمس الدين، م.س، ص13.
(5) يقول مصطفوي: لا شك في جهود المناطقة والفلاسفة المسلمين في رفد المنطق الأرسطي والفلسفة الموروثة بجهود نظرية واصطلاحية ومفاهيمية واسعة. تقول الفرنسية «غواشون» بهذا الخصوص: «فإن من المدهش حقا ان نجد عندما ننظم سلسلة =

فوضع الغزالي شرطا من شروط الاجتهاد معرفة منطق أرسطو، وهو فرض كفاية على المسلمين، ذكرها في مقدمته لكتابه المستصفى، ووجهت إليه اعتراضات شديدة من قبل بعض فقهاء المسلمين[1].

ولم يكن هناك بديل متاح آخر في ذلك الوقت غير المنطق الأرسطي للأصوليين، وزال مجد هذا المنطق في العصور الحديثة، حيث واجه نقدا لاذعا من أصحاب الاتجاهين المنطقي والعملي، فأصحاب الاتجاه المنطقي يرون ان القياس في المنطق التقليدي يعجز عن تحقيق التفكير الصحيح، أو تقديم استدلالات منطقية صحيحة بوجه عام، وتركز نقدهم للقياس الأرسطي على التعريف وعدد المقدمات والتصنيف، والعلاقة التي تربط حدود القياس، وحول الكم من قضايا القياس، وفائدة القياس، وأخيرا كونه وسيلة نموذجية للبرهان[2].

كما أنَّ الاتجاه العلمي يعتبر المنطق الأرسطي وسيلة عقيمة في مجال التفكير العلمي، وانه يثبت الأخطاء التي اعتاد عليها الفكر ؛ أي انه يرسخ الأخطاء التي تعود إلى افكار شائعة[3].

وكان للسيد محمد باقر الصدر دورٌ رائدٌ في نقد بعض منطلقات المنطق الأرسطي والسعي لإصلاحه وتبرير قضاياه وفقا لمنطق الاستقراء، إيمانا منه بأن المنطق الأرسطي ليس منطقاً أكتشافياً أنما هو منطق يثبت صحة النتائج المترتبة على المقدمات[4].

كما انتقد الشيخ محمد مهدي شمس الدين علم الأصول فقال «ان علم

= الكلمات الفنية لأرسطو وابن سينا ان ثلث التحديدات السينوية مفقودة عند ارسطو». فلسفة ابن سينا واثرها في اوربا خلال القرون الوسطى: ترجمة رمضان لاوند، بيروت، 1950، ص70.

(1) النشار، علي سامي (الدكتور): مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، 1984م، ص90.

(2) ظ: فضل الله، هادي (الدكتور): مدخل إلى المنطق الرياضي، دار الهادي، بيروت، 1999، ص15.

(3) فضل الله: مدخل إلى المنطق الرياضي، ص16.

(4) ظ: الصدر، محمد باقر: الأسس المنطقية للاستقراء، دار العارف للمطبوعات، بيروت، 1986، ص34 وما بعدها يراجع شرح يحيى محمد وعمار أبو رغيف.

الأصول تأثر بوقت مبكر جدا بعلم الكلام والفلسفة فأصبح شيئا فشيئا مقصدا بذاته، بينما هو آلة، مجرد منهج، وسيلة، وازداد تعقيدا بدخول المصطلح الفلسفي ومناهج البحث الفلسفي، كأن نبحث عن أصالة الوجود أو أصالة الماهية مثلاً ضمن مسألة أصولية نتعامل فيها مع نص منطوق موحى به في السُّنَّة أو في الكتاب. . .»[1]. والسيد الحائري كذلك يرفض تضخم علم الأصول بالمسائل الفلسفية[2].

ويعتقد الشيعة الإمامية ا ن أول من أسس علم أصول الفقه وفتح بابه ورسخ قواعده هو الإمام الباقر عليه السلام ثم الإمام جعفر الصادق عليه السلام[3]، «ويشهد على ذلك ما في كتب الحديث من روايات التي ترتبط بالعناصر المشتركة في عملية الاستنباط، كأصل البراءة والاستصحاب وحجية الظاهر، وغيرها من القواعد الأصولية»[4]. ولكنه علم لم يدون، والسيد حسن الصدر يذهب إلى ان اول من صنف في بعض مسائل علم الأصول هشام بن الحكم (ت179هـ) تلميذ الإمام الصادق عليه السلام، صنف كتاب «الألفاظ ومباحثها»[5]، وأول من دوّنه - كما قال السيوطي - الشافعي فقال «أول من صنف في أصول الفقه، الإمام الشافعي»[6]. الذي توفي (204هـ)، وبعد تدوين الأصول انتقل الفقه من إطار (الجبلة والملكة) إلى إطار "الصناعة" أو "العلم" أو القانون الكلي، وصار علم أصول الفقه (أم العلوم) أو (علم العلوم)[7].

أخذ علم أصول الفقه تبعا لطبيعته المنهجية المعرفية شكلاً تجريدياً، وكان

---

(1) الاجتهاد والحياة، حوار على الورق، حوار وإعداد محمد الحسيني، م.س، ص16.

(2) الحائري، كاظم: الفقه وسؤال التطوير، مقالة ضمن الكتاب، مركز الحضارة، م.س، ص182.

(3) الصدر، حسن: تأسيس الشيعة، مؤسسة النعمان، بيروت، د، ط، 1411هـ -1991م، ص310.

(4) الزارعي السبزواري، علي عباس، أصول الفقه لمحمد رضا المظفر، المقدمة، بوستان كتاب، ط4، 1385هـ ش، قم، ص9.

(5) الصدر، حسن: تأسيس الشيعة، م. س، ص310.

(6) السيوطي: الوسائل في مسامرة الأوائل، ص103.

(7) باروت، محمد جمال: الاجتهاد بين النص والواقع، ضمن سلسلة حوارات القرن الجديد، دار الفكر - دمشق، ودار الفكر المعاصر -بيروت. ط1، 2002م، ص78.

أكثر العلوم الإسلامية إيغالا في التجريد، مما جعل حسن حنفي يذهب إلى القول بإثباته كعلم مستقل عن الأحداث والظروف التي نشأ فيها، وإمكانية ولادته بمعزل عنها[1]. في حين ذهب عبد المجيد الصغير إلى تاريخية هذا العلم، وكشف جدلية الإبستيمولوجي والسياسي، المعرفة والسلطة الثاوية في قواعده النظرية التجريدية[2] إذ لا يمكن ان تفهم هذه القواعد لدى الشافعي في رسالته حق الفهم بمعزل عن الصراعات الحادة المتراكبة ما بين أهل الرأي واهل الحديث في مجال الفقه والشريعة، وما بين المعتزلة وخصومهم من المشبهة والمرجئة في مجال العقيدة. «يمكن القول تبعا لذلك: إنَّ العوامل التاريخيّة من اجتماعيّة وسياسيّة قد لعبت دوراً أساسياً في تكوين الغائية الأيديولوجية الثاوية في وظيفة علم أصول الفقه بقدر ما اتخذ هذا العلم تبعا لطبيعته المنهجية والأيبستمولوجية والنظرية شكلا تجريديا. فتنخلع قواعد التفكير الأصولي هنا من الشروط التاريخية المحددة التي حكمت تكونها، وتتطور في شكل تجريدي هو شكل علم العلم أو الإبستيمولوجيا»[3].

تلقى المجال الفقهي عند المذاهب الأخرى الأنموذج الشافعي الأصولي، ولم يخالفه في الأدلة الأربعة التي قررها وهي: الكتاب والسُّنَّة والإجماع والقياس، فقد حكمت الصيغة الشافعية لعلم الأصول النموذج الأصولي الإسلامي السني، فصارت أنموذجا إرشاديا بلغة توماس كون[4] تضطلع بوظيفة الإطار المرجعي المعترف به في المجال الأصولي. ان جمهور الذين كتبوا في علم الأصول يجعلونها أربعة وبعضهم تجاوز الأدلة الأربعة إلى عشرة، والاستدلال -

---

(1) حنفي: حسن: مناهج التفسير: بحث في علم أصول الفقه، نقلا عن باروت، م.س، ص82.

(2) الصغير، عبد المجيد: الفكر الأصولي واشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، دار المنتخب العربي بيروت، ط1، 1994م، ص7-39. (نقلا عن باروت، م.س، ص82).

(3) باروت: م.س، ص83. ظ كذلك: الحلو، مشتاق: أصول الفقه الإسلامي خلفيات النشوء واول المدونات، مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد الثاني، ربيع 2006م، ص206-238. كذلك ظ: الرفاعي، عبد الجبار: محاضرات في أصول الفقه، مركز دراسات فلسفة الدين، ط4، 2007م، ج1، المقدمة، ص5.

(4) راجع الفصل التمهيدي من هذا الكتاب.

وهو ما سوى الأربعة المذكورة من الأدلة - والأستدلال على ثلاثة انواع:

الأول: التلازم بين الحكمين من غير تعيين علة وإلا كان قياسا.

الثاني: استصحاب الحال.

الثالث: شرع من كان قبلنا.

وقد زاد الحنفية والمالكية الاستحسان، كما أضاف المالكية والحنابلة المصالح المرسلة؛ ومنها قياس العكس، وهو إثبات عكس حكم الشيء بضده لتعاكسهما في العلة، والأصل الآخر هو قولهم: الدليل الذي يقتضي ان يكون كذا، خولف في كذا، لمعنىً مفقود في صورة النزاع، فنبقى على الأصل وانتفاء الحكم بانتفاء الدليل الذي يدرك به الحكم.

والأصل الأخير هو الاستقراء الجزئي على الكلي[1].

اما عند الإمامية فتربيع مصادر التشريع (الكتاب، السُّنَّة، الإجماع، العقل) برز من خلال الشريف المرتضى في القرن الرابع في كتابه «الذريعة إلى أصول الشريعة»[2]. واستمر الحال إلى اليوم، وبلغ ذروة ازدهاره في المائة سنة الأخيرة منذ عصر الشيخ المرتضى الأنصاري إلى السيد الشهيد محمد باقر الصدر[3] الذي شيد أركان مدرسة أصولية أودعها إبداعات منهجية، وغذاها بمعطيات بحوثه في منطق الاستقراء وفلسفة الاحتمال[4].

ادرك الشهيد الصدر قصور الكتب المتعارفة في الدرس الأصولي، من حيث انتمائها لمراحل ماضية من تاريخ علم الأصول، " فالمعالم " تعبر عن

---

(1) الحلو، مشتاق: أصول الفقه الإسلامي خلفيات النشوء واول المدونات، م.س، ص229.

(2)

(3) الرفاعي: م.س، ص5.

(4) الأسس المنطقية للاستقراء افق جديد اخترق به السيد الصدر جدار الفصل السميك بين المنهج العلمي الحديث وبين معطيات التاريخ الثقافي لحكماء ومناطقة المسلمين. ظ: أبو رغيف، عمار: الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش، مركز رعاية الدراسات الجادة، دار الفقه للطباعة والنشر، ط1، 1385هـ.ش، 2005م، قم، ص10. ظ: سروش، عبد الكريم، " الأسس المنطقية للاستقراء" من وجهة نظر السيد اية الله محمد باقر الصدر، مقالة ضمن كتاب اعلاه، ص15-16 وص27 وما بعدها.

مرحلة قديمة تاريخياً من علم الأصول، و"القوانين" تمثل مرحلة خطاها علم الأصول واجتازها إلى مرحلة اعلى على يد الشيخ الأنصاري وغيره من الأعلام، و(الرسائل) و(الكفاية) نفسهما نتاج أصولي يعود لما قبل مائة سنة، لذا بادر الشهيد لتدوين مقرر جديد للدرس الأصولي تحت عنوان «دروس في علم الأصول» في حلقات ثلاث استوعبت تجربة المائة سنة الأخيرة البالغة الأهمية في تطور علم الأصول[1].

جـ - وظائف علم الأصول في عملية الاجتهاد:

علم الأصول هو أداةالاستنباط، والاستنباط هو الممارسة العملية لعملية الاجتهاد التي تهدف إلى فهم الدين، فالاجتهاد متقدم من حيث الرتبة والوجود على علم أصول الفقه، وان كان من ناحية أخرى يعتبر متوقفا عليه، ولكن بعد نشوء الاجتهاد احد أهم أسباب نشوء أصول الفقه، وعلم الأصول يقدم على الأقل فائدتين مهمتين للاستنباط هما:

الأولى: جعل الاستنباط عملية ذات نظام، ووفق ضوابط محددة تمنع المستنبط من الزلل والوقوع بالاشتباه والخطأ.

الثانية: جعل الاستنباط في إطارأكثر فنية وموضوعية، وتأريخ الاجتهاد يكشف عن ان الاجتهاد أضحى أكثر دقة ونضجا بعد تدوين الأصول عما كان عليه الوضع قبل التدوين[2].

إنَّ الوظائف الملقاة على عاتق الأصول في إطار صلته في الاستنباط هي:

1 - تعيين مصادر الاجتهاد وتجديد حجيتها وبيان تقسيماتها وأصنافها، وتمييز الفرعي منها من الأصلي.
2 - دراسة قواعد فهم النصوص وكيفية الاستدلال بها.
3 - طرح الحلول لظاهرة التعارض بين الآيات والروايات.

---

(1) الرفاعي: محاضرات، م.س، ص6.
(2) المبلغي، أحمد: موسوعة أصول الفقه المقارن، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، ط1، 1430هـ - 2009م، طهران، ج1، ص25.

4 - تحديد الوظيفة العملية عند فقدان النص الشرعي على الحكم.

إن لعلم الأصول تأثيراً مباشراً على الاستنباط، كما أن الاستنباط بدوره أثر في علم الأصول بشكل كبير، إنه يكشف للأصولي أهمية القاعدة وفاعليتها، وأحياناً خطأها[1].

د - الاجتهاد وتحولات المفهوم:

هناك تطورات عديدة حدثت لمفهوم الاجتهاد منذ البدء بتنظيره إلى يومنا هذا. ففي البداية لم يكن معنى الاجتهاد يخرج عن القياس، أو ما يقابله من الممارسات الاجتهادية الأخرى التي وضعت لأجل تحديد أحكام القضايا غير المنصوص فيها، مثل الاستحسان والمصالح المرسلة، وما على شاكلتها، وبالتالي فان مفهومه لم يكن دالا على بذل الجهد لاستنباط الأحكام من النص، فقد عدُ الاجتهاد مصدرا من مصادر التشريع، وبالتالي فإن موقعه كان بمصاف المصادر الأساسية للاستنباط كالكتاب والسُّنَّة والإجماع. فقد رادف الشافعي بين الاجتهاد والقياس، في الوقت الذي لا يجد لهذا الاجتهاد أو القياس أساسا منصوصا عليه من قبل الشرع «فمن أين قلت يقال بالقياس فيما لا كتاب فيه ولا سنة ولا إجماع؟ قيل في كل ما كان نص كتاب (هذا حكم الله)، وفي كل ما كان نص السُّنَّة (هذا حكم رسول الله)، ولم نقل له قياس. قال: فما القياس؟ اهو الاجتهاد؟ أم هما مفترقان؟ قلت: هما اسمان لمعنى واحد...»[2].

ومع مرور الزمن اخذ مفهوم الاجتهاد يتسع ويتغير، فصار يشمل حالة الاجتهاد في النص، من دون البقاء على الاجتهاد فيما لا نص فيه، وشاع الاستدلال على جواز العمل بالإجماع بدعوى الإجماع، كما يقول أبو الحسين البصري (ت 436 هـ): «واعلم ان الفقهاء يعدون من مسائل الاجتهاد ما يستدل عليه بالكتاب، كالنية في الوضوء والترتيب وان (الواو) للترتيب أو للجمع...»[3]، ويقول الغزالي في (المستصفى) بأنه «بذل المجتهد وسعه في

(1) المبلغي: موسوعة أصول الفقه المقارن، م. س، ص25.
(2) الشافعي: الرسالة، ص476-477.
(3) البصري، أبو الحسين محمد بن علي الطيب المعتزلي: المعتمد في أصول الفقه، تدم =

طلب العلم بأحكام الشريعة»[1].

أمّا الآمدي فيقول: «الاجتهاد هو استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه»[2].

وأغلب تعاريف الاجتهاد لدى أهل السُّنَّة تجعل موضوعها هو النص وليس قضايا ما لا نص فيه، فشتان بين المفهوم القديم للاجتهاد كما حدده الشافعي، وما استحدثوه بعده من اتباعه، إذ كان التحديد الأول ينحصر في حدود «الإنتاج المعرفي» الخاص بالاجتهاد في ما لا نص فيه، بينما يشمل التحديد الأخير مجال «فهم النص أو الخطاب» ووضع تفاوتا بينا بين الفهم والشريعة[3].

اما في الدائرة الشيعية فالمعروف هو ان الاجتهاد لا يعبر عن كونه عبارة عن إنتاج معرفي كما في القياس والاستحسان والمصالح المرسلة، بل هو عبارة عن فهم النص طبقا لشروطه الخارجية والداخلية، أي شروط السند والمتن، حيث وضع الاجتهاد أساسا لهذه الاعتبارات، فهو يعني إفراغ الجهد والوسع لاستنباط الحكم من النصوص، كما ذكر ذلك المحقق الحلي[4].

فالاجتهاد لغة: مصدر الفعل اجتهد، مادته (ج. هـ د) بمعنى بذل الجهد، بضم الجيم على لغة أهل الحجاز، وهو الطاقة أو تحمل الجهد (بفتح الجيم على لغة غيرهم) ومعناه المشقة، والجهد مصدر من جهد في الامر جهداً من باب نفعَ إذا طُلب حتى بلغ غايته في الطلب[5]. من الجهد بفتح الجيم أو ضمها، بمعنى

= له وطبعه الشيخ أحمد الميس، دار الكتب العلمية بيروت، ط3، 1426هـ - 2005م، ص766.

(1) الغزالي، محمد بن محمد (ت505هـ): المستصفى من علم الأصول، المطبعة الاميرية، بولاق، مصر، ط1، 1324 هج، ، ج2، ص350.

(2) الآمدي، سيف الدين ابي الحسن علي: الإحكام في أصول الأحكام، مؤسسة الحلبي وشركاءه للنشر والتوزيع، القاهرة، دار الاتحاد للطباعة، د. ت، ج4، ص141.

(3) محمد، يحيى: الاجتهاد والتقليد، م.س، ص21.

(4) ظ: الحلي، نجم الدين جعفر بن الحسين المحقق: معارج الأصول، ص179-180. كذلك: الصدر، محمد باقر: المعالم الجديدة للأصول، ص26.

(5) الزمخشري: اساس البلاغة، دار الفكر، بيروت، ط2، د. ت، ج1، ص546، كذلك الفيومي، المصباح المنير، دار الغد الجديد، م. س، ص70

القدرة والسعي والمشقة[1].

والمعنى الاصطلاحي للاجتهاد لا يبتعد كثيرا عن المعنى اللغوي فالعلامة الحلي يقول في تعريفه للاجتهاد: «هو استفراغ الوسع في النظر في ما هو من المسائل الظنية الشرعية على وجه لا زيادة فيه»[2]. ويقول صاحب المعالم «الاجتهاد استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي»[3]. مما يعبر عن امتداد لما آل إليه النظر السني[4]. ويعترف بعض المعاصرين من فقهاء الشيعة من انه بعد ان كسب مفهوم الاجتهاد معنىً جديداً لدى أهل السُنَّة كما عند الغزالي واخذ الاستعمال بمعنى الرأي والقياس يقل ويضعف منذ ذلك الحين ليتجه أكثر إلى المجاهدة العلمية في طلب الأحكام، فإن «بعد هذا التحول والانقلاب بدأت الكلمة تأخذ طريقها إلى فقه الشيعة أيضاً»[5].

ولكن مفهوم الاجتهاد في الدائرة الإمامية ينفصل عما صار إليه النظر عند المذاهب في الوقت نفسه، فقد كانت آلية الاستنباط من النص مقررة منذ بداية التنظير لدى الإمامية، بالرغم من وجود تحفظ على لفظة الاجتهاد كمرادف للقياس، وما على شاكلته والذي يخص القضايا غير المنصوص فيها[6] وأيضاً

---

(1) الراغب الاصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد: المفردات في غريب القرآن، المطبعة اليمينية، مصر، 1424هـ، ص100.كذلك ظ: الجوهري: الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)، تح: أحمد عبد الغفور عطا، دار الكتاب العرب، مصر، د. ت. ط، ج1، ص457 - 458، كذلك الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني: تاج العروس من جواهر القاموس، تح: د. عبد الفتاح الحلو، المطبعة الخيرية، مصر، 1306 هج، ج2، ص329.

(2) الحلي: مبادئ الأصول، ص240.

(3) الشيخ حسن العاملي: معالم الدين وملاذ المجتهدين، م. س، ص238.

(4) ظ: محمد، يحيى: الاجتهاد والتقليد، ص23، وكذلك: فيض: الفقه والاجتهاد، ج1، ص158.ظ كذلك: القيسي، عبدالقادر محمد (الكتور): الاجتهاد والتقليد في الشريعة الإسلامية، مركز البحوث والدراسات الإسلامية في الوقف السني، بغداد، ط1، 2008م، ص11.

(5) مطهري، مرتضى: مبدأ الاجتهاد في الإسلام، ص24.

(6) رفض الاجتهاد بهذا المعنى كل من الشيخ المفيد والشريف المرتضى والشيخ الطوسي، ظ: رسائل الشريف المرتضى، ج1، ص7، كذلك: المرتضى: الانتصار، ص27. =

يوجد اختلاف فيما تفضي إليه آلية فهم النص في عملية استنباط الحكم لدى الاتجاه الشيعي عن السني، فبعض العلماء المتقدمين يعتقد بأن الآلية تفضي إلى القطع أو العلم بما يجعل التطابق بين الفهم والخطاب تامة، كما هو الحال مع الشريف المرتضى، وابن إدريس الحلي، وابن زهرة، والمحدث محمد أمين الأسترآبادي وإتباعه[1]. وبقي هذا الرأي إلى أنْ جاء المحقق الحلي ثم العلامة الحلي خلال القرنين السابع والثامن الهجريين.، حيث تقرر بأن آلية الفهم غالبا ما تفضي إلى الظن بالحكم الشرعي. لكن الاتجاه السني لا يجد الأحكام الثابتة بطرق النصوص القطعية موضوعا اجتهاديا كما يذكر ذلك الدكتور سلام مدكور صراحة[2]: يقول: ان تحصيل حكم بوجوب الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، وحلية البيع، وحرمة الربا، والعديد من المسائل التي تستند إلى الأدلة القطعية، وكذلك الأحكام والواجبة التي تعد من أساسيات الدين وضروريات الشريعة، وهذه المسائل كلها خارج دائرة الاجتهاد، ولا تندرج ضمن مفهومه. ويرى مدكور ان قلة قليلة يرون كما يرى الشيعة الإمامية بأن هذه الحالات المستندة إلى النصوص القطعية أيضا مشمولة بالاجتهاد، مثلاً الشاطبي الذي يعرف الاجتهاد في كتابه الموافقات، بالقول: «هو استفراغ الوسع في تحصيل العلم أو الظن بحكم شرعي»[3].

في هذا السياق يقول المحقق القمي: «الذي يبدو ان ذكر الظن هنا غير ذي موضوع، لعدم وجود أية خصوصية له تبرر ذكره في التعريف، لأن المدار على ما قامت عليه الحجة، ذلك لأن ما يستحصل بالاجتهاد يكون قطعيا تارة، وظنيا تارة أخرى، وكلاهما حجة للمجتهد والمقلد»[4].

= الطوسي، أبو جعفر: تمهيد الأصول في علم الكلام، ص354، كذلك الطوسي: عدة الأصول، ج1، ص39، اما الشيخ المفيد فله كتاب بعنوان (النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي).

(1) ظ: الأنصاري: مرتضى، فرائد الأصول : مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، ط2، 1417هـ، ج1، ص150. عدة الأصول، ج1، ص338 وما بعدها. كذلك يحيى محمد، الاجتهاد والتقليد، ص24.

(2) مدكور، محمد سلام: المدخل للفقه الإسلامي، ص294.

(3) الموافقات، ج4، ص114.

(4) القمي: قوانين الأصول، ج2، ص102.

اما القضايا غير المنصوص فيها، أو التي يعجز استنباطها بواسطة فهم الخطاب، وهي ما يتضمنها الإنتاج المعرفي. فقد كان الاعتقاد السائد منذ بداية التنظير الشيعي وحتى بعض مراحله المتأخرة يجعل هذه القضايا تعود إلى أحكام العقل كالبراءة والاستصحاب وغيرها. ففي البداية اعتقد بأن هذه الأحكام قطعية ثم مع مرور الزمن ظهر من يقول بأنها ظنية. لكن بفعل الصراع الأصولي الإخباري فان هذا الفهم اخذ يتغير وذلك منذ عصر وحيد الدين البهبهاني (المتوفى 1206 هـ) وحتى يومنا هذا، إذ لم يعد النظر إلى هذه المدركات على انها أحكام عقلية، بل عُدّت مجرد وظائف عملية اطلق عليها «الأصول العملية»[1].

وبذلك اصبح الجهد الاجتهادي للشيعة مكرسا بدرجة كبيرة وواسعة نحو بحث هذه الأصول الوظيفية، الأمر الذي ميزها عن الاتجاه السني من حيث انه قيد جهده بالكشف عن الحكم الشرعي فحسب[2].

(1) الصدر، محمد باقر: بحوث في علم الأصول، تحرير محمود الهاشمي، ج5، ص11.
(2) ظ زيدان، عبد الكريم: الوجيز في أصول الفقه، مؤسسة الرسالة، م. س، ص147؛ الصدر: بحوث في علم الأصول، ج5، ص9- 10.

المبحث الثاني
مناهج المعرفة الفقهية

تقسم المناهج العامة الى: المنهج النقلي والمنهج العقلي والتجريبي والوجداني، وإمتاز الفقه وأصوله باستخدام المنهج ألنقلي والعقلي.

المطلب الأول
المنهج النقلي

أ - تعريفه وأقسامه:

هو المنهج الذي يعتمد على نقل الحديث بالدرجة الأولى، وعلى النص بصورة عامة كالقرآن الكريم. ويرفض استقلال العقل بالأحكام، وهو منهج تعبدي لا يرى للشريعة مقصد أو غاية يريد الوصول إليها، والمنهج ألنقلي هو دراسة النصوص المنقولة، وتقوم دراسته على:

1 - توثيق إسناد النص إلى قائله.
2 - التحقق من سلامة النص؛ بمعنى التأكد من أن النص لم يدخله التحريف، أو التصحيف، أو الزيادة، أو النقصان.
3 - فهم مدلول النص، ويتأتى هذا بالرجوع إلى الوسائل والأدوات العلمية المقرر استخدامها لذلك، وتعرف في ضوء المنهج الخاص بحقله المعرفي، كعلم أصول الفقه بالنسبة إلى معرفة مداليل النصوص الفقهية من آيات وروايات[1].

وهذا المنهج يرتبط بالنص فأهم ما يميز هذا المنهج هو اعتماده على النص في استنباط الأحكام الفقهية، وهذا لا يعني الاستغناء عن سائر المصادر الأخرى، حيث يستحيل الاكتفاء بمنهج أحادي، فكل منهج يستعين بدرجة ما بعناصر غيره من المناهج، لكن تظل الخصوصية محدودة بما للمنهج من عناصر

---

(1) الفضلي، عبد الهادي: أصول البحث، م. س، ص56-57.

متميزة غالبة. فالمنهج النقلي يستعين بالمصادر المعرفية الأخرى إضافة للنص كالعقل والواقع، حتى في حال عمله وفقا للنص حصرا، فمثلا ان المنهج النقلي يتأسس على قاعدة الفهم العرفي للنص، وان هذه القاعدة مدينة بدورها إلى قاعدة الاستقراء العقلية[1].

ولدى أصحاب هذا المنهج ان المصادر المعرفية والتشريع تبدأ بالنص، حيث القرآن الكريم، ثم السُنَّة، وبعدها الإجماع ككاشف عن النص أو مستدل عليه به، وقد يضاف إلى ذلك قول الصحابي وسلوكه ككاشف آخر عند بعض المذاهب الفقهية، وبعد ذلك تأتي سائر المصادر الأخرى التي حرص أصحاب هذا المنهج على جعلها مستمدة من النص مباشرة، أو غير مباشرة.

ولكن يبقى ان نفهم ان النص شيء والاعتبارات القائمة عليه شيء آخر، فهما ليسا شيئا واحدا كما يتوهم البعض[2].

إن الآلية الاجتهادية لدى هذا المنهج آلية لغوية تبدأ بالنص وتنتهي اليه. وأغلب النص المعتمد يقع في إطار الرواية والحديث، سواء أكانت هذه الرواية نبوية كما لدى المذاهب الأخرى، أم امامية كما لدى الشيعة الإمامية. فبحسب هذا المنهج انه لا بدّ من الخضوع إلى الضوابط التي يراعى فيها فهم النص، واعتباراته اللغوية، وما يقتضي ذلك من آليات عديدة، كالجمع بين المتعارضات، ومعرفة السند، وأحوال الرجال، وقضايا كثيرة موجودة في علوم القرآن والحديث والرجال وأصول الفقه.

والإشكالية التي يواجهها أصحاب هذا المنهج لا تتجاوز في الغالب إشكالية البحث في السند والدلالة. والعقل بنظرهم يعد عاجزا بمفرده عن إدراك المصالح الحقيقة للأحكام، والاعتماد عليه في التشريع يفضي إلى نسخ الشريعة أو تعطيلها. فمهمة صاحب هذا الاتجاه تتحدد بإثبات كون الشريعة بيّنة وكافية

---

(1) ظ: محمد، يحيى: منطق فهم النص، دار افريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2009م، ص96 وما بعدها؛ كذلك: العقل والبيان والإشكاليات الدينية، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2010م، ص105.

(2) ظ: محمد: منطق فهم النص، القسم الثاني، ص50 وما بعدها.

لتغطية كل شأن من شؤون الحياة. وهو يعتمد على حرفية لغة النص ويتميز بالنظر الجزئي للنص، وللقضايا التي يحتويه، فهو لا يعتني بالمبادئ والقضايا الكلية عادة، لكثرة الصيغ الجزئية التي حملها النص حيال تعامله مع الأحداث والقضايا، «فمع ان للبيان الفقهي صورهِ الكلية المنتزعة من النص والتي يمكن ان تتخذ كقواعد، أو أصول توجيهية شمولية تتحكم بالقرارات والأحكام لدائرة البيانيين المعرفية، لكن ما آل إليه النقليون شيء آخر، إذ لم يظهر لديهم لجعل الموازنة دائرة بين الأصول الكلية العامة وتلك التي تتصف بالجزئية، لعدد من المبررات، منها انهم يعدون الجزئيات الواردة في النص تطابق الكليات ولا تعارضها مهما طال الزمن وتغيرت الظروف والأحوال. كذلك يظنون بان التعويل على الكليات ما هو الا ذريعة للخضوع لحكم النظر العقلي الصرف»[1]. يضاف إلى ما قد يفضي إليه الأمر من إلغاء العمل بالجزئيات المصرح بها عند حصول التعارض المستقطب بينها وبين الكليات.

وعموماً يرى النقليون إنَّ التعويل على الجزئيات يحافظ على التمسك بمقولات النص، خلافا للتمسك والتعويل على الكليات التي يطالها العقل بالإدراك والاكتشاف مباشرة، ومن امثلة ذلك موقف الفقهاء من الأحكام الخاصة بالقرض والمقدرات المالية وما إلى ذلك[2].

كما يتميز هذا المنهج أيضاً بالعمل على تجزئة النص من خلال أخذه للحكم الظاهر مع إهماله لكلا السياقين الدلالي والواقعي الذين يؤطران مدار الحكم المنزل فيهما، مثال على ذلك الأحكام الخاصة بالنهي عن التصوير لكل ما له روح، ووجوب لبس الجلباب والأحكام المتعلقة بأهل الكتاب[3].

فالنص أو البيان في هذا المنهج هو بيان ما هو كلي ممنطق، بالمعنى الذي تتحول فيه جزئيات النص إلى ماهيات كلية ممنطقة، وبالتالي فهي لا تخضع لاعتبارات العوامل الخارجية من العقل والواقع عادة. «وهي طريقة استعلائية

---

(1) محمد، يحيى، العقل والبيان والأشكاليات الدينية، م.س، ص111.

(2) ظ: محمد، يحيى، فهم الدين والواقع، ص195-211.

(3) ظ: م.ن، كذلك: جدلية الخطاب والواقع، الفصلين الثالث والرابع.

تستمد صور تفكيرها من البيان الفوقي ومن ثم تسقطها على الواقع دون مراعاة هذا الأخير وتغيراته»[1]، فهي تجعل من اعتبارات النص والبيان اعتبارات ماهوية تتصف بالثبات والتعالي عن ظروف الزمان والمكان. ولذلك فإن من بين المشاكل التي يعانيها المجال الفقهي وفقا لهذا المنهج انه يفتقد إلى الحس التاريخي والسياسي والاجتماعي والنفسي، الذي يفترض ان يتأثر به الحكم الشرعي ولا يواكب تغيرات الواقع الذي يفرض الكثير من الأحكام الجدية غير المألوفة، ولا يعول على اعتبارات المقاصد وتأثيرها على تغيير الأحكام[2].

وسبب ذلك يرجع في - رأيهم - إلى الوضوح والكفاية في لغة النص من الكتاب والسُّنَّة لكل ما يحتاج إليه المسلم لفهم الدين، فقد صرح الشافعي قائلا: «ليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة الا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها»[3].

وابن حزم يعد النصوص انها محيطة بجميع الحوادث، والقرآن نفى ان يكون فيه متشابه باستثناء الحروف المقطعة في أوائل بعض السور والأقسام الواردة في مثل هذه الأوائل[4].

ومثل ذلك صرح ابن تيمية بتحقق الوضوح والكفاية في النص، وان النبي ﷺ قد بين جميع الدين، أصوله وفروعه، باطنه وظاهره، علمه وعمله[5]، لذا فهو يرفض المحاولات العقلية التي تسقط المعاني الأجنبية على الخطاب[6].

(1) محمد، العقل والبيان والإشكاليات الدينية، م.س، ص112.

(2) م.ن، ص112.

(3) الشافعي: الرسالة، تح وشرح: أحمد محمد شاكر، مكتبة يعسوب الدين الالكترونية، ص20. كذلك: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، الباب الحادي عشر، ص40 (نقلا عن يحيى محمد، العقل والبيان، ص113).

(4) الأحكام في أصول الأحكام، تح: أحمد شاكر، 1345هـ، عن مكتبة يعسوب الدين الالكترونية، جـ، ص48، كذلك: مدخل إلى فهم الإسلام، ص357، كذلك: العقل والبيان، ص113.

(5) مجموع فتاوي ابن تيمية، شبكة المشكاة الالكترونية، ج19 (لم تذكر ارقام صفحاته)، محمد، العقل والبيان، ص113.

(6) ابن تيمية: اقتفاء الصراط المستقيم، مكتبة الرياض الحديثة، ص451، وقاعدة جليلة من التوسل والوسيلة، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، ص41.

كما عدّ بعض آخر ان الوضوح والكفاية ليسا في القرآن الكريم ولا في السُّنَّة النبوية، بل بنصوص الأئمة من أهل البيت ﷺ، كالذي عليه الطريقة الإخبارية بزعامة محمد أمين الإسترآبادي (ت 1033 هـ)[1]. فنصوص القرآن بنظر هذا المحدث كلها متشابهة تحتاج إلى بيان، وبالتالي فهي بحاجة إلى نصوص الأئمة ﷺ التي عدها بينة وكافية لكل ما يحتاج إليه المكلف من الأمور الدينية ؛ وهي تدعو إلى القطع والاطمئنان، وانه وقد كان السلف يلجئون إليه ليستخلصوا منه الدلالات الواضحة القاطعة وإن الاجتهاد الذي دعا إليه السلف لم يكن موضوعه الظن، بل ما لا نص فيه، اما الخلف فقد انقسموا بين عد الخطاب مفيدا للقطع، وبين من عده مفيدا للاحتمال، فذهب العقليين إلى تبني الأخير، وذهب أصحاب المنهج النقلي إلى عد دلالات الخطاب واضحة وقطعية باستثناء ما اختص الله به من علم خاص[2] «لذلك حسبوا أنفسهم لا يقعون في الخلاف، على خلاف غيرهم من اتباع المناهج الأخرى»[3]. يقول السمعاني وهو يصف أهل البيان والحديث: «مما يدل على ا ن أهل الحديث هم على حق ؛ انك لو طالعت جميع كتبهم المصنفة من أولهم إلى آخرهم، قديمهم وحديثهم مع اختلاف بلدانهم وزمانهم وتباعد ما بينهم من الديار. . . لا ترى بينهم اختلافا ولا تفرقا في شيء ما وان قل. . . وكان السبب في اتفاق أهل الحديث انهم اخذوا الدين من الكتاب والسُّنَّة وطرق النقل فأورثهم الاتفاق والائتلاف، وأهل

---

(1) ظهرت الحركة الإخبارية بعد ان وصلت الدائرة العقلية الشيعية مداها، فهي جاءت كرد فعل على تطورات العقل في هذه الدائرة، وتبع الإسترآبادي الكثير من العلماء الكبار كالشيخ الكركي (ت1076هـ)، والحر العاملي (ت1104هـ)، ويوسف البحراني (ت1186هـ) وغيرهم، كما واقترن ظهور الإسترآبادي بظهور معاصره المحدث الفيض الكاشاني (ت1091هـ) الذي توصل بمفرده إلى اغلب نتائج النزعة الإخبارية لدى الإسترآبادي. ولكن اتسمت طريقته بالتوسط بين الاتجاه الأخباري الخالص وبين الاتجاه العقلي المعروف بالطريقة الأصولية أو الاجتهادية، (ظ: علي رضا فيض، الفقه والاجتهاد، ج2، الباب الثالث، ص453، وما بعدها) وسار على هذا النحو من التوسط بين الاتجاهين الشيخ يوسف البحراني (ظ: يحيى محمد: المدخل إلى فهم الإسلام، ص369).

(2) كما مر سابقا في هذا المبحث.

(3) كما لاحظنا عند ابي حزم، ظ: الأحكام في أصول الأحكام، ج1، ص48.

البدع اخذوا الدين من المعقولات والآراء فأورثهم الافتراق والاختلاف»[1].
ولكن من حيث التحقيق نجد أن ما يتحدث عنه النقليون من تحقق الوضوح والكفاية في النص ؛ انما ينطبق على عصر الرسالة الدينية، اما خارج دائرة هذا العصر فيحتاج إلى دليل[2]. وهم يستشهدون على مدعاهم من الوضوح والكفاية بالنصوص الدينية، مثل قوله ﷻ: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾[3]. وقوله ﷻ: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَـٰبِ مِن شَىْءٍ﴾[4].ولكن عند التدقيق يتبين انه لا يفاد من هذه الآيات التفصيل، الا بالقدر الدال على المبادئ العامة وتلك التي كانت معنية بعصر نزول النص، فما كان بينا اصبح غير بين لدى الغائبين من أصحاب العصور المتأخرة، وما كان كافيا أضحى غير كاف لما عدا ذلك العصر.

إنَّ القول بأن نهجهم يستند إلى الوضوح والكفاية في النص الديني جعلهم يواجهون مشكلتين في الفقه، أحدهما ان الممارسة الفقهية لا تدعي بوظيفتها تحصيل القطع في الأحكام، فهي عادة ما تقر بظنية الحديث سندا أو دلالة، فكيف يوفق بين هذا الإقرار وما يدعى من الوضوح في النصوص والبيان؟

والجواب هو أنَّ مبرر الممارسة الفقهية قائم على إحراز الحجة باليقين حتى لو أفضى الحكم إلى الظن. وهي تدعي ان هذا الإحراز حاصل، وبالتالي نرى سلوكها قائما على الوضوح.

أمّا المشكلة الأخرى فتتعلق بالكفاية النصية ولها ارتباط بالواقع غير المحدود، إذ كيف يمكن تغطية ذلك والنصوص محدودة؟ من اين يستمد أصحاب هذا المنهج التفصيل الذي يغطي شؤون الواقع ومتغيراته؟ فالمصادر الفقهية هي أربعة أو خمسة، هي القرآن والسُّنَّة والإجماع والاجتهاد بأطيافه المختلفة حولها، وأخيرا العقل كما لدى الأصوليين من المذهب الإمامي، إلا أنه ليس لها علاقة جميعها بالتفصيل الذي يعول عليه أصحاب هذا المنهج لتغطية تغيرات الواقع بل ينحصر التفصيل في عدد قليل منها. فهو لا يتحدد بالقرآن

---

(1) صون المنطق والكلام، ص167- 168.
(2) ظ: محمد، يحيى، العقل والبيان، ص418.
(3) النحل: 89.
(4) الأنعام: 38.

الكريم، لاعتراف الجميع بأن آياته الخاصة بالفقه والأحكام ليست كثيرة أو كافية. كما ان موارد الإجماع قليلة، ومثله العقل الذي اعتمد عليه الأصوليون عن المذهب الإمامي. لذا لم يبق الا الحديث والاجتهاد، وقد اقتصر البعض على الحديث مدعيا عدم الحاجة إلى الاجتهاد لكونه لا يحظى بالحجية والمشروعية، كالذي عليه الإخبارية من الإمامية. فهل لهذين المصدرين حجية كافية يعول عليها في تسديد حاجات الواقع؟ وهل هما يحملان الوضوح كما تبناه أصحاب هذا الاتجاه؟[1].

وقبل الاجابة على هذه التساؤلات لا بدّ من ذكر خطورة هذا المنهج الذي تتجلى في هذه المقولة (الوضوح مع مبدأ التفصيل والشمول)، أي القول بأن كل شيء في الكتاب والسُّنَّة بيّن واضح دون أدنى ريب، وأنه سهل الفهم والإدراك، فهذا المدعى جعل الكثير ممن يطلق عليهم اليوم بالسلفيين وممن لم يبلغوا درجة التخصص العلمي يدلون بآرائهم واستنباطاتهم تعويلا على ان كل شيء في الكتاب والسُّنَّة واضح وشامل، وأن من له ادنى معرفة بأساليب الكلام العربي باستطاعته فهم المراد، لأن الدين انزل للناس كافة، وهذا ولد الفوضى الاستنباطية، حيث كثرت الآراء التي تدعي النطق باسم الله والرسول ﷺ.

ب - نظريةالوضوح في المنهج النقلي:

يعد ابن تيمية ابرز النقليين الذين نظروا لمسألة الوضوح في النص الديني، وقد دلل على هذه المسألة بمبدأين أحدهما يتعلق باللغة وتقسيمها إلى حقيقة ومجاز، والآخر يرتبط بالتفسير والتأويل.

1 - مبدأ الحقيقة اللغوية[2]:

تدور الإشكالية حول ما إذا كانت لغة النص قائمة على الحقيقة أو المجاز؟ وقد أورد ابن تيمية مع تلميذه ابن القيم العديد من الاعتراضات التي تنفي وجود المجاز في لغة النص قبال ما يسمى (الحقيقة)، ورأى ان اصطلاح

---

(1) ظ: محمد، يحيى، العقل والبيان، م.س، ص118 -417.

(2) محمد: العقل والبيان، ص118.

المجاز بالمعنى الذي يقابل الحقيقة لم يكن واردا خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة، وان تسمية المجاز لم ترد الا بعد انتهاء القرن الثاني على الأقل. فالشافعي لم يذكر في رسالته في أصول الفقه لفظ المجاز إطلاقا، وكان منشأ التقسيم راجعا للمعتزلة والجهمية وغيرهم من المتكلمين واشهر ضوابطهم قولهم: ان الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له اولا، ويطلق على ذلك بالمواضعة، ثم زاد بعضهم في العرف الذي وقع به التخاطب، لتدخل الحقائق الثلاث: اللغوية والشرعية والعرفية[1].

لكن على خلاف ما زعمه ابن تيمية، نقل ابن الرفعة نص الشافعي في كتابه (الأم) وهو يعبر عن جوازه لاستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، وحمله عند الإطلاق عليهما[2].

وهو في (الرسالة) رأى ان المعنى (القرية) كما في قوله ﷻ: ﴿وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ﴾[3] هو أهل القرية، لأن القرية لا تكون عادية ولا فاسقة بالعدوان في السبت ولا في غيره، بل أراد بالعدوان أهل القرية الذين بلاهم بما كانوا يفسقون[4]. وغيرها من الآيات التي يرد فيها (القرية)، في حين رأى ابن تيمية ان مثل هذه الآيات لا تدل على المجاز واعتبر القرية في القرآن تأتي بمعنى الساكنين[5]. وهو خلاف ماسبق إليه الشافعي.

---

(1) ابن تيمية: الأيمان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ - 1993م، ص80، ورسالة في الحقيقة والمجاز، شبكة المشكاة الالكترونية. ومحمد بن الموصلي: مختصر الصواعق المرسلة لأبن القيم الجوزية، تصحيح: زكريا علي يوسف، مط الإمام 13، مصر، ص242 - 243 (محمد، يحيى، العقل والبيان، ص118- 119).

(2) البحر المحيط، فقرة 393.

(3) الأعراف: 163.

(4) ظ: الشافعي: الرسالة، ص62-64.

(5) ابن تيمية، كتاب الأيمان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ - 1983م، ص101 -102.

2 - مبدأ التفسير:

بنى ابن تيمية أطروحته في التفسير طبقا لما سلم به من كون اللغة قائمة على الحقيقة، ناكرا تقسيمها إلى حقيقة ومجاز، واعتبر النص يمتاز بالحقيقة والوضوح وكفاية المعنى. ورد على أصحاب المنهج العقلي ترى التشابه في أصناف كثيرة من النص القرآني، وعلى رأسها الصفات الإلهية. وبرز موقفه هذا بالتعويل على مسلك السلف من الصحابة والتابعين وأتباعهم، حيث رأى انه ليس فيهم احد جعل تلك الصفات أو غيرها من المتشابه الذي تنص عليه آية المتشابهات[1].

ج - المنهج النقلي والاعتماد على الحديث الشريف:

يعد الحديث عند هذا المنهج اهم المصادر قاطبة، باعتباره يتميز بخاصيتين لا ينافسه في جمعهما مصدر آخر، فله مرجعية إلهية مثلما للقرآن الكريم، كما انه من المصادر المفصلة شبيه بالقياس، وما إليه من مصادر الاجتهاد في ما لا نص فيه في الدائرة السنية. ويستعان بالحديث لتبيان ما هو مجمل من القرآن حتى جاء عن مكحول انه قال: القرآن أحوج إلى السُّنَّة من السُّنَّة إلى القرآن، كما قال يحيى ابن ابي كثير: السُّنَّة قاضية على الكتاب، وليس الكتاب قاضيا على السُّنَّة[2].

وقال أحمد بن حنبل عن هذا الكلام: ما أجسر على هذا ان أقوله، ولكن

---

(1) ابن تيمية: الرسالة التدمرية، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، ص59 -60 (يحيى محمد، العقل والبيان، ص127.

(2) الخطيب البغدادي، أبو بكر: الكفاية في علم الرواية، مراجعة: أبو عبد الله السورقس وإبراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، باب تخصيص السنن لعموم محكم القرآن، عن مكتبة سحاب السلفية (www.sahab.org لم تذكر ارقام صفحاته). وهو المروي عن ابن شهاب الزهري (الخطيب البغدادي: الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، فقرة 172، عن شبكة المشكاة الالكترونية (www.almashkat.net) نقلا عن: محمد، يحيى، مشكلة الحديث، مؤسسة الانتشار العربي، ط1، 2007م، بيروت، لبنان، ص11.

السُّنَّة تفسر الكتاب وتعرف الكتاب وتبينه[1].

فإذا كان أصحاب هذا المنهج قد اعتمدوا بشكل كبير على الحديث لسد النقص في التفاصيل التي يفرق بها الواقع، فأنهم قد واجهوا حقائق مناهضة لمذهبهم الذي يرى في الحديث انه يملك ميزتين هما الحجية والتفصيل، فالحديث لم يدون في البداية عند الصحابة والتابعين، وقد استمر التحفظ على تدوين الحديث طوال القرن الأول من الهجرة، فأمتاز هذا القرن بكراهة تدوين الحديث ومحو المكتوب منه لئلا ينتشر، والإقلال من الرواية ومنع الإكثار منها والتحفظ من نسبة الحديث إلى النبي، وعدم التدقيق في بحث الرجال والإسناد والتثبت من الحديث غير المعروف. وكل ذلك جاء لسببين وهما: الخوف من الكذب على النبي ﷺ وكذا كراهة الانشغال والاشتغال بغير القرآن[2].

ويلاحظ أنَّ العصر الذي تلا عصر الصحابة حتى القرن الثاني للهجرة قد شهد كثرة المراسيل والمنقطعات، اما المدونات الحديثة في القرن الثالث للهجرة (صحيح البخاري ومسلم) غارقة بالإسناد المتصل وتجريد الحديث الصحيح فما حدث في القرن الثالث وما بعده لم يكن معهودا من قبل.

والسؤال الذي يرد بهذا الشأن: من أين أتت هذه الكثرة من الإسناد المتصل، ولماذا لم يطلع عليها التابعون وعلماء القرن الثاني للهجرة، مع قربهم من عصر الصحابة[3]؟.

ولو اجرينا مقارنة بين موقف كبار الصحابة من الحديث ومرحلة التكامل لدى الصحاح - من حيث الإكثار من الحديث والاشتغال فيه - لوجدنا فروقا كبيرة في عدد من النقاط، حيث عمل أصحاب الصحاح ما هو ضد المسلك الذي سار عليه كبار الصحابة إذ كان الصحابة يخافون الخطأ والكذب على

(1) الخطيب البغدادي: الكفاية في علم الرواية، م.س، وأبو يعلى الحنبلي: طبقات الحنابلة، عن شبكة المشكاة الإسلامية الالكترونية، ج1، مادة: الفضل بن زياد القطان البغدادي، لم تذكر ارقام صفحاته.

(2) ظ: الحكيم، حسن، مذاهب الإسلاميين في علوم الحديث، د ت، جامعة الكوفة، ص41 كذلك: محمد: مشكلة الحديث، ص26.

(3) محمد، مشكلة الحديث، ص26.

النبي ﷺ. ومن العجيب ان يعترف الحفاظ بما كانت عليه سيرة الصحابة، من التحفظ في الحديث والنهي عن الإكثار منه خشية الخطأ والكذب على النبي ﷺ، من أجل عدم الانشغال بسوى القرآن، فهذا الاعتراف لم يمنع أصحاب الصحاح والموسوعات الحديثة من العمل بعكس ما كان عليه كبار الصحابة[1].

وهذا كله من أجل إحلال مبدأ تكثير الحديث لتغطية التفاصيل المتكاثرة للواقع ...، هذا عند المذاهب الأخرى، اما في الجانب الشيعي، فأنهم آمنوا منذ البداية بأصالة تدوين الحديث وعدّوا ان كتابة الحديث لم تنقطع سواء في عهد النبي أم بعده، فقد تولى الأئمة وأصحابهم تدوينه، والحث على كتابته جيلا بعد جيل. لأنهم أيضاعدوا ان الحديث فيه الكفاية من الوضوح والتفصيل بقضايا العقيدة والشريعة، «لكنهم لم يفلحوا في ما راموا إليه لعدد من المشاكل الشائكة أفضت بهم إلى الوقوع في خندق انسداد العلم وطرقه»[2].

---

(1) محمد: مشكلة الحديث، ص87 وما بعدها.

(2) من هذه المشاكل: كتب علم الرجال: فمع ان اهتمام علماء الشيعة بعلم الرجال والجرح والتعديل يعود إلى زمن الأئمة ﷺ، لكن كتبهم التي شاعت في ذلك العصر وما بعده بقليل لم يعد لها اثر في الأزمان المتأخرة. فأبرز ما بقي من الكتب المعتبرة هي اربعة صغيرة متاخرة تعرف بالأصول الرجالية الأربعة. وهذا يعني ان هناك فجوة بين علم الرجال وبين اغلب الرواة الذين يتحدثون عن هذا العلم. بل هناك انسداد في الطريق لوجود الفاصلة الزمنية الكبيرة التي تفصل بين زمن الكتب المتبقية من علم الرجال وبين زمن الرجال الذين عاصروا الأئمة وعلى رأسهم الإمام الصادق ﷺ الذي غلبت عنه الرواية في القرن الثاني للهجرة. (ظ: محسن الأمين: اعيان الشيعة، حققه واخرجه حسن الأمين، دار التعارف، بيروت، ج1، ص667 - 668). إضافة إلى ان الروايات الشيعية تتصف بكثرة التعارض في مختلف ابواب الفقه، (ظ: مقدمة الاستبصار للشيخ الطوسي، ج1، ص3) وربما يكون الشيخ الطوسي هو اول من شغل نفسه بهذا المشكل، فكتب كتابه (تهذيب الأحكام) بناء على ما علمه من أن عددا من علماء الشيعة قد تركوا المذهب لأجل ما رأوه من اختلاف الرواية وتعارضها، (ظ: تهذيب الأحكام للطوسي، المقدمة، ص23)، (ظ: محمد، مشكلة الحديث، ص273 - 274، العقل والبيان، ص153 و159). مثل ابا الحسين الهاروني العلوي.

وقد اعتاد علماء المذهب ان يردوا سبب هذا التعارض إلى أمور عدة اعتمادا على ما جاء في الروايات، كمبدأ التقية، الذي جاء تبريره لحفظ حياة الأئمة وأصحابهم، وكون =

إنَّ هذا المنهج واجه مشكلة كبيرة لإعتماده الكبير على الحديث الشريف لأن الدّس والكذب في الأحاديث هي من الكثرة بحيث أصبحت أكبر من أن يطالها علم التوثيق[1]، لأن هناك أحاديث تعد من الصحاح بالرغم من انها متهافتة أو ظاهرة الوضع[2].

نخلص إلى نتيجة عدم وجود حجية مطلقة للحديث المنقول إلينا كالذي يذهب إليه النقليون من المذاهب كافة. فاحتمالات الزيادة والنقصان والتحوير واردة باستمرار تبعا للنقل من جيل إلى جيل مصحوبا بتغيير الألفاظ والعبارات، وكلما زاد السند بالطول ضعفت القيمة الاحتماليةلإصابة نقل الحديث بدقة. بالإضافة إلى احتمالات الوضع والدس، وحتى لو سلمنا بوجود أحاديث مقطوعة الصدور عن النبي ﷺ، فإن ذلك لا يلغي مشاكل المعنى والدلالة بفعل ملابسات الأحداث والأحوال وأعراف الزمان، فقد تكون الأحاديث شخصية طارئة لا علاقة لها بالأمور الدينية العامة، أو تكون ذات فحوى إداري يخص مجتمع الجزيرة آنذاك بما يحمله من سياقات خاصة، أو ان علاقتها بغيرها من النصوص هي غير ما نتصوره ونقدره مثل علاقة نسخ أو تخصيص أو تقييد أو غيرها من

= الأئمة تقصدوا بث الخلاف بين الأصحاب حقنا لدمائهم وحفظ حياتهم (الدرر النجفية، ص165 وما بعدها. وفرائد الأصول، ج2، ص809) وأيضاً يعود سبب التعارض إلى ان كلام الأئمة يسع لمعان كثيرة وان فيه طبقات من الباطن فيبدو بعضه على خلاف البعض الآخر، حيث يجيبون بأجوبة مختلفة تحتاج إلى نوع من التوجيه (فرائد الأصول، ج1، ص115) ان كثرة التعارض بين الروايات جعلت، المرء لا يصل إلى الحقيقة النابعة من كلام الأئمة عبر الوسيلة العرفية المطلق عليها حجية الظهور (ظ: أبو القاسم، الخوئي: التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الاجتهاد والتقليد، تحرير: الميرزا علي الغروي التبريزي، مقدمة: عبد الرزاق الموسوي المقرم، مط الآداب، النجف، ص161. يحيى محمد، مشكلة الحديث، ص274). ويبدو انها اسباب وهمية حيث لا يعقل ان يعمل الأئمة عليهم السلام على بث الخلاف بين أصحابهم ولا ان يحثوا على التقية لأدنى سبب أو يدعو إلى باطنية عبر تعدد المعاني. (ظ: يحيى محمد، مشكلة الحديث، ص227) وربما يرجع التعارض في معظمه إلى الكذب والدس والتزوير..

(1) لاحظ التوثيق حسب ما جاء في: الشافي في شرح أصول الكافي، المجلد 3 و4، كتاب الحجة.

(2) تهذيب الأحكام، المقدمة، ص2، كذلك البحراني: الدرر النجفية ص165 وما بعدها، والانصاري: فرائد الأصول، ج2، ص809.

العلاقات الأخرى، وكلها تتجمع حول إضعاف قيمة الخبر ويصبح احتمال صحة التعويل عليه مقدرا بضرب مجموعة كبيرة من الاحتمالات والترددات الواردة حوله. وبهذا يثبت ضعف ما يعول عليه أصحاب هذا المنهج من الوضوح والكفاية في الحديث والأخبار لتغطية تفاصيل متغيرات الحياة العامة والخاصة وتبدل الحضارات، وتجدد الرؤى، والمفاهيم، والنظرات الفلسفية للعالم وللكون وللحياة برمتها[1].

المطلب الثاني
المنهج النقلي والاجتهاد

1 - عند الإمامية:

تزامن ظهورالاجتهاد في هذا المنهج مع إغلاق بابه في الدائرة الأخرى[2]، وقبل هذه الفترة كان الفقهاء يعولون على النصوص والأخبار والواردة عن الأئمة عليهم السلام[3]، وبعد انقطاع الإمامة في منتصف القرن الثالث الهجري ظهرت الحاجة للاجتهاد ضمن المنهج النقلي لدى عدد من الفقهاء، فأنقسم العلماء إلى مسلكين التزم أحدهما بما كان عليه السلف من إتباع محض النصوص والأخبار، في حين لم يجد الثاني بدا من ممارسة بعض صور الاجتهاد، مثلما اشار إلى ذلك عدد من العلماء، كالشهرستاني والعلامة الحلي وغيرهما[4]. وقد انتصر تيار المجتهدين (الأصوليين)، حيث خرج الاجتهاد من المرحلة النقلية البحتة إلى عمل قائم على تمحيص الرواية ومقارنتها بغيرها مما يعارضها، ومن ثم انتزاع

(1) محمد، يحيى، العقل والبيان، ص100.

(2) ظ: محمد، يحيى: الاجتهاد عند الشيعة الأشكاليات والتحديات، مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد 5، شتاء 2007 م - 1427هـ، ص37 ومابعدها. كذلك: العقل والبيان، م.س، ص196.

(3) ظ: القائيني النجفي، علي فاضل: علم الأصول تاريخا وتطورا، مركز انتشارات، مكتب التبليغ الإسلامي، قم، ط2، 1418هـق، ص51 -52.

(4) الأسترآبادي، محمد امين: الفوائد المدنية، ص43 -44. كذلك: الشهرستاني: الملل والنحل، مكتبة دار الهلال، ج1، ص175.

الحكم والفتوى. ومع ظهور المصطلح الجديد في تقسيم الحديث (الصحيح والحسن والضعيف والموثق)، وكثرة نقد الرواية ونقد رجال الحديث ومن ثم تضعيف الكثير من روايات الكتب المعتبرة، برز اتجاه الإخبارية الذي استهدف العودة إلى ما كان عليه الأمر قبل التنظير الاجتهادي، وذلك برفض فكرة الاجتهادوإعادةالاعتبار للأحاديث وعدم نقد الرواة والروايات الواردة في تلك الكتب، كرد فعل على التكريس الاجتهادي وتوسعه خلال القرون، ولكن الأمر ولد ردا معاكسا، وهو الإمعان في الاجتهاد ونقد الرواية إلى الدرجة التي وصلت إلى طريق مسدود، كالسلوك الذي اتجه إليه أصحاب دليل الانسداد[1]، وظل الاجتهاد قائما إلى اليوم.

ومما ساعد الإمامية على العمل بالاجتهاد في دائرة النصوص، أمران:

---

(1) ظ: الصدر، محمد باقر: المعالم الجديدة للأصول، ص93 -95، كذلك: محمد، يحيى، الاجتهاد والتقليد والأتباع والنظر، م.س، ص26، كذلك العقل والبيان، ص196 ن وقد نقح دليل الانسداد بعض علماء الأصول بخمسة مقدمات، لو انها صدقت لكان يكفي العمل بمطلق الظن طبقا لأغلب القائلين بهذا الدليل، وهي:
المقدمة الأولى: حصول العلم الأجمالي بوجود الكثير من التكاليف في الشريعة.
المقدمة الثانية: انسداد باب العلم والظن الخاص المعتبر شرعا في اغلب هذه التكاليف.
المقدمة الثالثة: عدم جواز اهمال هذه التكاليف ولا ترك امتثالها.
المقدمة الرابعة: عدم وجوب العمل بجميع تلك التكاليف الملتبسة بطريقة الأحتياط، بل عدم جواز ذلك، وأيضاً عدم جواز الرجوع في ذلك إلى الأصول العملية ولا إلى فتوى العالم بحكمها.
المقدمة الخامسة: يعتبر ترجيح المرجوح على الراجح قبيحا، وبالتالي لا يجوز ترجيح المشكوك والموهوم إلى المظنون.
ظ: حول دليل الأنسداد: الأنصاري، مرتضى: فرائد الأصول، تح: لجنة تحقيق تراث الشيخ الاعظم، مجمع الفكر الإسلامي، قم، 1417هـ - ق، 1377 ش، ج1، ص384، وما بعدها. والخراساني، محمد كاظم: كفاية الأصول، تح: مؤسسة ال البيت لإحياء التراث، قم، ط1، 1409هـ، ص311. والجزائري، محمد جعفر المروج: منتهى الدراية في توضيح الكفاية، ج4، ص575 وما بعدها. والنائيني، محمد حسين الغروي: فوائد الأصول، ج3، ص225 وما بعدها. والبجنوردي، حسن الموسوي: منتهى الأصول، ج2، ص120 وما بعدها. والحكيم، محسن الطباطبائي: حقائق الأصول؛ والمظفر، محمد رضا: أصول الفقه، ص389 وما بعدها، تح: عباس علي الزارعي، ط: بوستان كتاب.

أحدهما: وجود الكثرة الخبرية من الأحاديث، فقد عدت كافية في تغطيتها للواقع ومستجداته، دون الحاجة للقياس وما إليه من القواعد الظنية. فهذه الكثرة هي التي دعت المجتهدين للرجوع إلى النصوص في كل واقعة جديدة دون ان يطبقوا عليها مبادئ الاجتهاد المعمول بها لدى أهل السُّنَّة. وان ما يخرج عن هذه الدائرة يجري عليه العمل ببعض الأصول والقواعد القطعية، وقد اخذوا بما قاله الشيخ الطوسي بكفاية النصوص الموجودة لتغطية متغيرات ومستجدات الواقع[1].

أمّا الثاني: الذي يساعد فقهاء الإمامية على الاجتهاد في دائرة النصوص فهو كثرة التعارض بين الأخبار، مما سهل فتح المجال للاجتهاد على مصراعيه. ولكنه في الوقت نفسه سبب أزمة تشكيكية في الأخبار وما بني عليها من الأحكام الفقهية. وقد يكون ابن طاووس هو أول من أشار إلى هذه الأزمة بعد الشيخ الطوسي الذي ذكره في كتابه تهذيب الأحكام[2]، وتبعا لهذه الأزمة ظهر استحداث التقسيم الرباعي للحديث (الصحيح والحسن والموثق والضعيف)[3] على يده أو على يد تلميذه الحلي[4].

2 - عند المذاهب السنّية

اعتمدت هذه المدرسة هذا المنهج في فقهها فالفقه بدأ في أحضان الحديث وطرح الاجتهاد كمرتبة بعد مرتبة النص، وكانت الممارسة الفقهية تحمل غرضا مهما هو تسديد حاجات الواقع المتجدد، لأن الفقه هو العلم المعني بالواقع

---

(1) ظ: الطوسي، أبو جعفر: المبسوط في فقه الإمامية، صححه وعلق عليه: محمد تقي الكشفي، المكتبة الرضوية، طهران، ط2، 1387هـ، المقدمة. ظ: كذلك: محمد: فهم الدين والواقع، الفصل الأول.

(2) ابن طاووس، رضي الدين: سعد السعود للنفوس، تح: فارس الحسون، ص155، عن مكتبة العقائد الالكترونية www.aqaed.com ، تهذيب الأحكام، تح: حسن الخرسان، المقدمة.

(3) البحراني، يوسف: الدرر النجفية، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ص165؛ الحدائق الناضرة، ص14؛ كذلك الحر العاملي وسائل الشيعة، المكتبة الإسلامية، طهران، ج20، ص68،

(4) ظ: محمد: العقل والبيان، ص202، مشكلة الحديث، ص210.

المباشر، والواقع يتميز بالتنوع والتفصيل، لذا يفترض بالفقه ان يكون مفصلا مثله. لكن هذا التفصيل لا يتحصل الا في الاجتهاد المعتمد على الحديث، والحديث وإن كان مفصلا إلا أنه لا يكفي لسد حاجات الواقع، ولو كان كافيا لما لزم الاجتهاد بالمعنى الذي فهمه الفقهاء الأوائل (بمصاف النصوص) بل لعدّ من المحرمات لاعتباره لا يمت إلى التشريع الإلهي بصلة، ولكنه اضطرار اضطر إليه الفقه للحاجة ولضغط الواقع، فبنوه على النص لينضبط به عبر تطبيق النص على ما لا نص فيه لجامع يجمعهما[1]. وطرح الاجتهاد مرتبة بعد مرتبة النص، وكان يعبر عنه بصورة قواعد متعددة لم تثر خلافا بين الفقهاء القائلين به وكان القياس على رأس هذه القواعد. وهذا ما استندت إليه اغلب المذاهب الفقهية السنية خلال القرنين الثاني والثالث للهجرة، وهناك من رفض تلك الأدوات للاجتهاد واعتمد على بيانات النص وحده، ومن ذلك مذهب داوود الأصفهاني (ت 270 هـ) وابنه فأعتمد على ظواهر النص بلا تأويل ولا قياس، وتكرر هذا المعنى بشكل متطور لدى ابن حزم الأندلسي الظاهري (ت456هـ)[2].

وعملت المذاهب الأربعة بالقياس واختلفوا في غيره من القواعد، وسبب اتفاقهم لأنه أقرب صور الاجتهاد إلى النص، أما بقية قواعد الاجتهاد فلم تكن لها هذه الخصوصية من الاعتماد على النص الخاص، لذلك كانت موضعاً للرد والقبول.

وخلال القرن الثاني للهجرة شاعت مدرستان كبيرتان في الفقه السني، الأولى مدرسة الكوفة ويتزعمها أبو حنيفة، والأخرى مدرسة المدينة في الحجاز ويتزعمها مالك بن أنس، وقد عملت كلا المدرستين بأصول الرأي، لكن خصوصية مدرسة الكوفة في العراق أنها تدعو إلى القياس والفقه الافتراضي، وكما كان أبو حنيفة يقول: «إنا نستعد للبلاء قبل نزوله فإذا ما وقع عرفنا الدخول

---

(1) يقول الشافعي: «القياس انما يصار إليه عند الضرورة»، اعلام الموقعين، ج2، ص284. يحيى محمد: العقل والبيان، ص162.كما اشار إلى ذلك غيره، ظ: ابن القيم الجوزية: اعلام الموقعين عن رب العالمين، راجعه وقدم له وعلق عليه: طه عبد الرؤوف، دار الجيل، بيروت، 1973م، ج2، ص284.

(2) ابن حزم الأندلسي: الفصل، ج2، ص91- 92، ظ: محمد، يحيى: العقل والبيان: ص163، كذلك: مدخل إلى فهم الإسلام، ص343.

فيه والخروج منه»[1]. وقيل ان تعويل مدرسة الكوفة على القياس هو لقلة الرواية في هذا البلد، كما يراه ابن خلدون[2]، في حين قام الرأي في الحجاز على المصلحة والعمل ضمن دائرة ما يفرضه الواقع من القضايا.

ولكن مهما يكن من استعمال الرأي والقياس والاستحسان فإن القواعد الاجتهادية هذه، وضعت في مرتبة متأخرة لمصادر التشريع، فقال أبو حنيفة: «ليس لأحد ان يقول برأيه مع نص عن كتاب الله أو سنة عن رسول الله وإجماع عن الأئمة. وإذا اختلفت الصحابة على أقوال نختار منهم ما هو أقرب إلى الكتاب أو السُّنَّة ونتجنب عما جاوز ذلك، فالاجتهاد موسع على الفقهاء لمن عرف الاختلاف وقاس فأحسن القياس وعلى هذا كانوا»[3].

وبالرغم من هذا القول نقل عنه الاعتداد برأيه[4]. اما فقيه الحجاز مالك فقد عرفت مدرسته بوصفين متعارضين، فتارة يطلق عليها مدرسة الأثر قبال مدرسة الرأي لأبي حنيفة، وأخرى يطلق عليها مدرسة الرأي[5]. وجاء وصف مدرسته بالأثر وذلك لأن المدينة كانت مصدر الحديث باعتبارها موطن النبي ﷺ والخلفاء.

أما وصف مدرسته بالرأي، فلأنه درس الفقه على من عرفوا بأصحاب الرأي فـ «فقه الرأي تلقاه عن بعض فقهاء الرأي بالمدينة كيحيى بن سعد واختص ربيعة بن عبد الرحمن الملقب بربيعة الرأي بالطلب»[6]. وقد عمل مالك

---

(1) البغدادي، أبو بكر: تأريخ بغداد، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ج13، فقرة 7297. يحيى محمد، العقل والبيان، ص165.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص446.

(3) ابن ابي الوفا: الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية، ص621، مكتبة المشكاة الإلكترونية.

(4) تأريخ بغداد، ج13، فقرة 7297.

(5) الشهرستاني: الملل والنحل، ص89، يسمون أصحاب مدرسة الحجاز بأصحاب الحديث، كذلك: ابن خلدون: المقدمة، ص446: ظ محمد، يحيى، العقل والبيان، ص167.

(6) أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، ص395.

بالمصلحة وكان يسميها الاستحسان، وهي تتسع لما اصطلح عليه الفقهاء بالاستصلاح والاستحسان[1].

وجاء الشافعي وكان أقرب إلى التعويل على النص الخاص من سابقيه ابي حنيفة ومالك، لكونه يحصر حدود الرأي بالقياس دون غيره من المبادئ الاجتهادية الأخرى.

اما ابن حنبل فمن المعلوم انه كرس جل اهتمامه في الحديث، وكان ينكر الرأي والاجتهاد ووضع الكتب القائمة عليهما، كما كان يخالف من سبقوه من الأئمة المجتهدين فيما نهجوه من طريقه، يقول: «. . . كل من وضع الكتب ويجرد الحديث فلا يعجبني»[2]، وحينما سئل: أي أحب إليك جامع سفيان أو موطأ مالك؟ فأجاب: لا ذا ولا ذا، عليك بالأثر[3]. وهو يعد الرأي والقياس من الباطل في الدين، حتى اتهم القائلين بهما من المبتدعة الضلال[4].

وكان ابن حنبل أكثر تعويلا على الحديث الضعيف وترجيحه على الرأي والاجتهاد، وهي العلة التي جعلت مقلديه قلة، كالذي اشار إليه ابن خلدون في مقدمته[5].

اما بعد الأئمة الأربعة فقد وصل الاجتهاد ذروتهُ حتى انتهى إلى قرار الاغلاق الرسمي، وعمل بهذه المذاهب طوال القرون التالية، حيث لم يلغى الاجتهاد ضمن الفروع الخاص بالمذهب المتبنى فهو اجتهاد وتقليد، أو انه تقليد لأصل المذهب واجتهاد في فروعه، حيث أدى إلى تشعب الآراء الفقهية في كل

---

(1) أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، ص428. ظ: كذلك: فهم الدين والواقع، الفصل الثاني، ص67.

(2) ابن المبرد، أبو المحاسن: بحر الدم فيمن تكلم فيه الإمام أحمد بمدح أو ذم، تحقيق وتعليق روحية: عبد الرحمن السويفي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1413هـ - 1992م، عن مكتبة يعسوب الدين الألكترونية، ص161.

(3) طبقات الحنابلة، ج2، مادة (عبد الرحمن بن يحيى بن خاقان). محمد، العقل والبيان، ص172.

(4) طبقات الحنابلة، محمد، ج1، مادة (احمد بن جعفر بن يعقوب الأصطخري) (محمد، م.ن، ص173).

(5) ابن خلدون: المقدمة، ص448.

مذهب، واختلاف آراء المخرجين فيه لأحكام الحوادث، مضافا إلى اختلاف الروايات في كثير من الموضوعات عن إمام المذهب نفسه، إذ قد يكون له في الموضوع الواحد عدة آراء منقولة مختلفة، وهذا ما أدى إلى استمرار حركة الترجيح والتصحيح لبعض الآراء والروايات، والتضعيف للبعض الآخر. فوصفت المرحلة بأنها حركة التحرير والتخريج والترجيح في المذاهب. واستمرت هذه الظاهرة إلى زمن سقوط بغداد منتصف القرن السابع الهجري، اما المرحلة التي تلتها فقد وصفت بأنها فترة ركود وجمود شمل الحياة العلمية بكاملها ومنها الدراسات الفقهية.

إن التقليد للمذهب أدى بأصحاب هذا المنهج (ألنقلي) إلى الابتعاد عن النص والاهتمام والانكباب على كتاب فقيه بعينه داخل مذهب القارئ، فقد «اصبح مريد الفقه يدرس كتاب فقيه معين من رجال مذهبه فلا ينظر إلى الشريعة وفقهها الا من خلال سطوره»[1].

وقد تبدو هنا مفارقة في ابتعاد الفقهاء من هذا التيار عن النص والتعويل على آراء الرجال وقياساتهم بالرغم من انهم تبنوا العقيدة الأشعرية التي ترى عدم صحة الاجتهاد والقياس مالم يكشف عنه النص، وانه لا مجال للانحراف عنه بأي وجه من الوجوه تبعا لنظرية الحسن والقبح الشرعيين. ومما زاد الأمر سوءاً بأن اخذ المتأخرون يجتهدون في الأحكام ولو بمخالفة النصوص كالذي أشار إليه ابن القيم الجوزية[2].

---

(1) الزرقاء، مصطفى: الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، دار الفكر، سوريا، ط7، ج1، ص158 و195 وما بعدها.

(2) ابن القيم الجوزية: اعلام الموقعين، ج2، ص305 وما بعدها.

المبحث الثالث
المنهج العقلي

المطلب الأول
تعريف المنهج العقلي وأساسه النظري

وهو المنهج الذي يكون فيه الاجتهاد الفقهي قائماً في الأساس على العقل دون التوقف عند حدود الخطاب الديني، وذلك لجميع قضايا الحقوق والمصالح والمفاسد القابلة للإدراك، ويدخل ضمن هذا المنهج قضايا:

1 - الحسن والقبح العقليان.

2 - المنهج المقاصدي.

3 - المنهج الاستقرائي.

قضايا الحسن والقبح العقليان عند الإمامية

ذكر البحث إنَّ الإمامية الاثني عشرية الأصولية، والمعتزلة، والزيدية، ذهبوا إلى الإعتقاد بأن العقل يدرك جملة من الواجبات السابقة لأحكام الخطاب الديني، مثل وجوب رد الوديعة وشكر المنعم ووجوب النظر، ومعرفة الخالق وما إلى ذلك. وهذا جعل الأمر ينعكس على الصعيد الفقهي، إذ يعطي المتكلمون والفقهاء للعقل صلاحيات الكشف عن الحكم، فأقرت بعض المذاهب عدداً من القواعد الأصولية الفقهيّة التي يستعان بها عند عدم وجدان النص، مثل قاعدة البراءة الأصلية التي تستند عادة إلى القاعدة العقلية (قبح العقاب بلا بيان)، وكذلك مسائل الحسن والقبح العقليين ونفي الضرر المحتمل وما إليها.

إن الاعتماد على العقل في قضايا الفقه التي لم يرد فيها نص هو خاصة المذهب الإمامي الذي لم يرتضِ الأخذ بموارد الرأي الظني الشائعة لدى الاتجاه السني، مثل القياس والمصالح المرسلة والاستحسان وغيرها من المصادر الظنية. لذلك فإن المتقدمين من المذهب الإمامي قالوا انه مالم يتم الحصول على الحجة الشرعية بالنص، فإن مآل الأمر الرجوع إلى الحكم العقلي، تعويلا على الملازمة

بين حكم العقل وبين حكم الشرع، إذ تنص قاعدة الحسن العقلية بأن «كل ما يحسن فعله عقلا يحسن فعله شرعا»[1].

ويقف الشريف المرتضى على رأس القدماء من الإمامية الذين دافعوا عن هذا المسلك لأصالة التشريع العقلي للقضايا الفقهية، فقد ذكر وهو بصدد استدلاله على عدم جواز العمل بخبر الآحاد، فإذا لم يوجد دليل شرعي في المسألة فيتوجب العمل بما يقتضيه الحكم العقلي[2].

وقال: «قد ثبت أن المنافع التي لا ضرر فيها عاجلاً ولا آجلاً في أصل العقل مباحة»[3]، وقد طبق هذا الحكم العقلي على مورد نكاح المتعة، مستفيدا في ذلك من الكشف الواقعي الذي يفيد عدم وجود الضرر لهذا المورد، فقال: «ان سألت الدلالة على انتفاء الضرر عن هذا النكاح الذي فيه انتفاع لا محالة، قلت: الضرر العاجل يعرف بالعادات والأمارات المشيرة إليها، ويعلم فقد ذلك، والضرر الآجل إنما هو العقاب، وذلك تابع للقبح، ولو كانت هذه المنفعة قبيحة تستحق بها العقاب لدى الله تعالى على ذلك، لوجوب إعلامه المكلف ما هذه سبيله»[4]. كما استفاد المرتضى من كشف الواقع لمصلحة الحكم العقلي، في مورد إدخال الضرر على البهائم، فقال: «اعلم إن إدخال الضرر على البهائم، المؤذية لنا منها وغير المؤذية، لا يحسن الا بأذن سمعي، إلا أن يكون ذلك الضرر يسيرا، أو النفع المتكلف به لها عظيما فيحسن من طريق العقل، بأن كثيرا من الناس أجازوا ركوب البهائم عقلا من غير افتقار إلى سمع». ثم قال: «واذ تكلفنا لها بما تحتاج إليه من غذاء وديار ومصلحة ربما كانت لها فائدة لولا تكلفنا جاز ان ندخل عليها ضرر الركوب، لأنه يسير في جنب ما نتعلمه من منافعها»[5].

وقد ذهب معتزلة البصرة كذلك إلى الأباحة، بل قيل ذهب إلى ذلك اغلب

---

(1) المظفر: أصول الفقه، تح: عباس علي الزراعي، ص244.
(2) رسائل الشريف المرتضى، ج1، ص20.
(3) الشريف المرتضى، رسائل المرتضى، ج2، ص127.
(4) م.ن، ص127.
(5) رسائل المرتضى، ج2، ص372 -373.

المعتزلة وعلى رأسهم كل من ابي علي وابنه ابي هاشم الجبائيين وابي عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار الهمداني، وكذلك من تاثر بهم كأتباع ابي حنيفة وغيرهم[1].

ومع ان الأصوليين من الإمامية[2]، كانوا يتصورون ان بوسع العقل ان يحكم على القضايا التي ليس لها شاهد من نص، سواء أكان الحكم جاريا وفق البراءة الأصلية أم بحسب الاشتغال والاحتياط، إلا أن المتأخرين منهم - منذ الوحيد البهبهاني (ت 1206 هـ) - أدركوا ان هذه القواعد عبارة عن وظائف عقلية عملية لا تحدد حقيقة الحكم الشرعي بل تعمل على إفراغ وإبراء الذمة فحسب[3].

وبالتالي فقد أصبحت القضية العقلية المستقلة هي تلك التي تندرج ضمن ما يعرف بالحسن والقبح، أو الملازمة بين ما يحكم به العقل وما يحكم به الشرع، ويتفرع عن هذه القاعدة التي تقر قبح العقاب بلا بيان، والتي اعتمد عليها اغلب الأصوليين.

المطلب الثاني
المنهج المقاصدي والعقل

أ - المنهج المقاصدي:

وهو المنهج الذي يرى ان أحكام الله معللة وتتبع المصالح والمفاسد، وعرّف الشيخ الطاهر بن عاشور المقاصد العامة للشريعة بقوله: «مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع احوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظاتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة[4]، وقد ذكر من بين هذه المقاصد العامة: حفظ النظام، وجلب

---

(1) البحر المحيط، فقرة 88.
(2) العقل والبيان، ص308.
(3) ظ: محمد، العقل والبيان، ص309.
(4) ابن عاشور، الطاهر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص50.

المصالح، ودرء المفاسد، وإقامة المساواة بين الناس، وجعل الشريعة مهابة مطاعة نافذة، وجعل الأمة قوية مرهوبة الجانب مطمئنة البال ..[1]، وعند الريسوني ان مقاصد الشريعة: هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد[2]. ويمكن إن يعد هذا المنهج ضمن المنهج العقلي لاعتماده على أصول عقلية ويتبع بعض من المنهج الاستقرائي العقلي.

ارتبط مصطلح المقاصد[3] باسم واحد من ابرز من كتب حول المقاصد، وحرر أفكارها وهو الفقيه الأصولي أبو إسحاق ألشاطبي (790هـ-1388م) في كتابه «الموافقات في أصول الشريعة»، وليس الشاطبي اول من كتب في المقاصد، -كما مر معنا سابقا- بل سبقه الجويني في البرهان، والغزالي، والقرافي، فالغزالي عد المقاصد الشرعية خمسة في كتابه (المستصفى) وأضاف القرافي بعده إليها (العِرض) بوصفه مقصدا من المقاصد، ولم يأتِ بعد ألشاطبي

---

(1) الريسوني، احمد: نظرية المقاصد عند الإمام ألشاطبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1428هـ، 2007م، فرجينيا، الولايات المتحدة الامريكية، ص18.

(2) الريسوني، م.س، ص19.

(3) المقاصد لدى علماء الأصول على مراتب عدة من المصالح، الجويني في البرهان حدد أصول الشريعة فقسمها إلى مراتب خمسة ليس في كل منها ما يتممها، خلافا لرأي ما جاء بعده كالغزالي وألشاطبي فقد حصروا المقاصد في ثلاثة فقط هي الضرورات والحاجيات والتحسينات أو الكماليات، ولكل منها ما يتممها، وهذا الأمر استقر عليه علماء المقاصد من الأصوليين. وهم اعتقدوا ان هذه المراتب الثلاث مستنتجة بالاستقراء وشاملة لجميع الأحكام، أي لا يوجد حكم الا وينطوي ضمن مرتبة من هذه المراتب مع متمماتها.، (ظ: محمد، يحيى: نظرية المقاصد ونقدها، فهم الدين والواقع، ص117).
«والأصول الخمسة التي ذكرت كمقاصد للشريعة تعكس وجهة نظر اولائك السادة، وإلا يمكن لإنسان آخر ان يعين مقاصد الشريعة على نحو آخر، أوان يضيف على الأصول المذكورة ولكن مع ذلك يوجد الكثير من المسائل المتضمنة في هذه الأصول الخمسة، فحين نقول ان حفظ الدين هو احد مقاصد الشريعة، فسيكون السؤال هو: كيف نعرف هذا الدين وما هو معناه؟ ما الذي نعده جوهره؟ فإذا أعلن الفقيه ان الفكرة أو العمل الفلاني يستوجب إضعاف دين الناس فعليه أولا ان يكشف عن طبيعة رؤيته لحقيقة الدين، بحيث إذا مست فإنه يشعر بالخطر» شبستري، محمد مجتهد: الفقه والاجتهاد تحديات التأصيل والتجديد، ندوة حوارية بحضور نخبة من المفكرين، ضمن كتاب: الفقه وسؤال التطوير، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ص200.

من كتب فيه كتابات جادة[1]، الا في العصر الحديث حيث كتب الشيخ طاهر بن عاشور كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية»، ثم اتى بعده علاّل الفاسي في كتابه «مقاصد الشريعة ومكارمها»، مما ساهم في إحياء البحث في المقاصد في القرن العشرين[2].

أما المنهج المقاصدي فهو المنهج الذي يرى ان الأحكام الفقهية تابعة للمصالح والمفاسد، فليس هناك تشريع من دون ملاك يمثل روحه وجوهره، فالحكم يدور مدار الملاك إثباتا ونفيا، فحيث كان الملاك وجد الحكم، وحيث ينتفي الملاك ينتفي الحكم.

ويرى أصحاب هذا المنهج إنّ الأحكام الشرعية معللة، وانما حكم بها الله ﷻ تبعاً للمصالح، كما ذكر ذلك السيد المرتضى في الذريعة «اعلم ان العبادة بالشرعيات تابعة للمصالح .. وأما الشرعيات فهي ألطاف ومصالح. . . لأن النبي (صلى الله عليه وآلــه وسلم) انما بعث لتعريفنا بمصالحنا»[3].

فلكل حكم وظيفة يؤديها، وغاية يحققها، وعلة ظاهرة أو كامنة يعمل لإيجادها، ومقصدا يستهدفه، كل ذلك من أجل جلب مصلحة للإنسان أو دفع مضرة عنه[4].

وفقه المقاصد ومنهجه يتأسس على مبدأ اعتماد الكليات التشريعية وتحكيمها في النصوص الجزئية وتوجيهها.

وينطلق فقه المقاصد من منهج استقرائي شامل يحاول الربط بين الأحكام الجزئية وصياغتها في قانون عام دلت على اعتبار الشرع له الكثير من الأدلة،

---

(1) ظ: الشاطبي، أبو اسحاق: الموافقات في أصول الشريعة، تح: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، ط6، 2004م، ج2، ص322 وما بعدها.

(2) ايازي، محمد علي: مقاصد الأحكام الشرعية وغاياتها، تعريب: علي عباس الوردي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، بيروت، 2009م، ج1، ص9 (المقدمة لمحمد حسن زراقط).

(3) السيد المرتضى: الذريعة إلى أصول الشريعة، ج1، ص570 - 572.

(4) العلواني، طه جابر، مقاصد الشريعة، سلسلة كتاب قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي، ط2، 2005م، بيروت، ص123.

وتظافرت عليه العديد من الشواهد[1]. «وان جميع ما وردت به الشريعة الغراء معقول المعنى، وذو حكمة بالغة، سواء عقل المجتهدون كلهم تلك الحكمة، أو عقلها بعضهم وغفل عنها آخرون. فكل حكم ورد في كتاب الله وبينته سنة رسوله ﷺ، فهو مشتمل على حكمة معقولة المعنى ظاهرة أو كامنة، تظهر بمزيد تدبر للنص، أو سير في الأرض، أو النظر في الوقائع»[2].

ب - أسس نظرية المقاصد:

تقوم فكرة المقاصد على مجموعة من الأسس والمسلمات، التي لا بدّ منها قبل الذهاب إلى القول بالمقاصد.

أولها: ما يعد علة فاعلية للمقاصد، والثاني: يعد علة غائية لها، أو هي حاجة دعت إلى البحث في المقاصد.

فمن النوع الأول، يمكن الإشارة إلى الاعتقاد بكون الأحكام الشرعية معللة بالأغراض والغايات، فالله تعالى حين شرع الأحكام لما في متعلقاتها من مصالح ومفاسد، وهذه المصالح تجمعها عناوين خمس أو أكثر أو اقل، وهي في نموذج الشاطبي: العقل والدين والمال والنفس والنسل. هذا ما يمكن عده علة فاعلية ادت بالشاطبي، وغيره إلى القول بوجود مقاصد الشريعة. اما العلة الغائية التي دعت إلى البحث حول المقاصد، فهي مجموعة من القواعد الأصولية لا تتم فاعليتها الا في ضوء المقاصد ووفق هديها. ومن ذلك قاعدة المصالح المرسلة، وهي ما يمكن تسميته بمنطقة الفراغ التي تركتها الشريعة إفساحا للمجال لما يستجد على حياة الناس، ويؤمن للشريعة مرونتها[3].

إن العلة الفاعلية للمقاصد مشتركة بين الفقه الإمامي والفقه السني، حيث ان كلا الفقهين يؤمن بربط الأحكام بالمصالح والمفاسد، مع وجود بعض

---

(1) م.ن، ص124.

(2) م.ن، ص125.

(3) زراقط، محمد حسن، مصادر الأحكام الشرعية، محمد علي ايازي، المقدمة، م.س، ص10.

الاختلاف والتنوع بينهما[1].

وقد بحث الفقه الإمامي الحديث في ملاكات الأحكام في دراسات عدة[2] لما لها من دور لا يخفى في استنباط المسائل المستحدثة التي تستجد يوميا.

إن الموقف من دراسة ملاكات الأحكام يتسم غالبا باللاوضوح، ففي الوقت الذي نلاحظ فيه ان المدرسة العقلية تكثر من الإطراء عليها (الملاكات) وتحصي فوائدها الكثيرة، الا انها تبتعد عن تناولها أو بالأحرى لا تقترب منها، بالرغم من اعترافها بأن من له ادنى معرفة بالشريعة والقواعد الفقهية - مع الاعتراف بقصور العقل عن إدراك الأحكام والمسائل كافة - فإنه يدرك جيدا انها - أي الأحكام - لا تخلو من: إحدى حالات ثلاث، ولا فرق فيها ان كانت من الأحكام التي يستطيع العقل إحراز ملاكاتها أم لا، وهي:

1 - ان تكون غايتها لأجل تحقيق مصلحة دنيوية وأخروية للإنسان.

2 - لأجل درء مفسدة ووقاية من مهالك الدنيا والآخرة.

3 - لأجل رفع البلاء الذي حل بالإنسان وتذليل العقبات التي تقف بوجهه، وتمكينه من ممارسة حياته بشكل أفضل[3].

جـ - مباني ملاكات[4] الأحكام واثر الرؤية المقاصدية على الفقه:

من ابرز البحوث حول ملاكات الأحكام هو البحث عن مباني هذه الملاكات.

---

(1) م.ن؛ كذلك ظ: الرفاعي، عبد الجبار، مقاصد الشريعة لطه جابر العلواني، المقدمة، م.س، ص5.

(2) " لا بدّ من الأقرار بأن علمي الفقه والأصول لم يلما بالإمكانيات الكامنة في الملاكات كافة، وما تم التوصل إليه للآن هو توظيف جزء يسير من هذه الإمكانات واستثمارها في عملية الاستنباط الفقهي، وهذا التوظيف لم يخضع لدراسات منظمة، وانما جاء نتيجة لأفراز جزء من الإمكانيات والقدرات الهائلة للملاكات نفسها، والتي ظهرت نتائجها بمرور الزمن". (ايازي:مقاصد الأحكام، ص17).

(3) ايازي: مقاصد الأحكام الشرعية وغاياتها، م.س، ص21 -22.

(4) الملاك: قوام العمل واصل الشيء، ويطلق بهذا على المعيار والقاعدة والقانون والضابط، (الآمدي، سيف الدين أبو الحسن: الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص46، كذلك: ابن منظور، لسان العرب، ج10، ص464، وفي الأصطلاح عبارة =

والمباني تعني الأسس والجذور التي تعتمد عليها ملاكات الأحكام، والاستدلال عليها يمهد الطريق إلى قبولها.

أولاً: ان أفعال الله لها غايات محددة، والفقه يستهدف غايات فردية ودنيوية[1].

ثانياً: ان العقل له أهمية في الشريعة، وله آفاق من الحركة في ميدان الشريعة، فهو احد المصادر الأربعة عند هذه المدرسة، بالإضافة لما له من دور في فهم النصوص. كما ان للعقل الدور الذي يتمثل في تنقية المصادر، وتمييز الصحيح منها من السقيم، ومنها السؤال عن استطاعة العقل إحراز مناط الحكم وملاكه ؟

ثالثاً: يتمحور حول دور العرف، والعرف هو ان العقلاء صدروا عن سلوك معين تجاه واقعة ما صدورا تلقائيا تساووا فيه عبر عنه بطريقة العقلاء أو بناء العقلاء، وانهم ابدوا ميلا عاما نحو سلوك معين، عبر عنه بـ «سيرة العقلاء». وقد اهتمت هذه المدرسة وخاصة الإمامية ببناء العقلاء وسيرتهم اهتماما بالغا، واعتمدوا عليهما في استنباط الأحكام الشرعية. ولكن السؤال الذي ينبثق هنا هو: إضافة لما للبناء العقلاني من دور في علم الأصول، هل جميع الارتكازات العقلائية - بما فيها التي لم تصل مرحلة العقلية في زمن صدور الخطاب - تصبح حجة لمجرد عدم ورود المنع بحقها أم لا ؟ وهل يمكن للجوء إلى العرف (السلوك العام) ولبناء العقلاء وسيرتهم في الكشف عن الحكم الشرعي، كالإقرار بمبدأ الأكثرية واعتماده في الاستفتاءات ؟ وهل بمقدور العرف المساهمة في تشخيص بعض المفاهيم المتغيرة ؟

رابعاً: يستمد استنباط الأحكام الشرعية من النص ذاته، والسؤال

= عن العلة الثبوتية للحكم، والأمر الذي جعله الشارع علامة لتحقيق الحكم وثبوته، وبعبارة اخرى، فإن علل الثبوت اسباب جعل الأحكام الشرعية تدعى الملاك. ظ: خليلي، أحمد مير: الفقه وملاكات الأحكام، ضمن كتاب الفقه وسؤال التطوير، مجموعة مؤلفين، ط1، 2008م، ص45.

(1) ظ: حول هذا الموضوع: ايازي :مقاصد الأحكام شمولية الفقه وغاياته. ما هي الغايات الكلية للفقه، ص238.

المطروح: هل يعتمد المنهج الاجتهادي على غايات الأحكام؟ أو على ظاهر النص والتفرير الصوري للأحكام الشرعية؟ وبعبارة أخرى: هل تعتمد الشريعة في جعل الأحكام وإبرازها على نحو خطابات وألفاظ تشريعية (وبغض النظر عن غائية الأحكام وتبعيتها للمصالح والمفاسد) منهجا ضمنيا أو صوريا لمواجهة الإشكاليات الناجمة عن ذلك؟ مثال الصلاة وقطع يد السارق، هل الأحكام الإسلامية سواء في باب العبادات والمعاملات والأحكام الجزائية والاقتصادية هي صورية أو تتبع المصالح والمفاسد؟ أم لا؟

خامساً: التراث الإسلامي يملك منظومة من الأسس الدينية والعقلية التي نالت حظا وافرا من اهتمام التراث الإسلامي، كالعدالة والحرية وحقوق الإنسان، فالى أي حد يمكن التعويل على هذه الأسس؟ وما مدى القيمة الفقهية التي يمكن منحها؟ فهل يمكن تصنيفها ضمن الغايات الفقهية[1]، أم لا؟

المنهج العقلي وتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد:

هل الأحكام الإلهية معللة بمصالح ومفاسد محددة؟

للإجابة عن هذا السؤال نحتاج إلى ان نثبت أموراً عدّه من المباحث الكلامية، هي:

1 - إثبات مقاصدية الفعل الإلهي. وإثبات إن الله حكيماً وافعاله مجردة من العبث

2 - للمكلف التوصل إلى حقيقة المقصود الإلهي من جعل الأحكام؟ ومن ثم الوقوف على المصالح التي تشتمل عليها؟.

3 - ما هو الأفق الذي تتمتع به هذه الأحكام والمصالح، فهل يمكن استخدام هذه المصالح لتوسعة أو تضييق الأحكام، وهل يمكن استخلاص ملاكات خاصة منها؟.

وللإجابة على الأمر الأول: لا بدّ من إثبات أولا ضرورة ان يكون الفعل

(1) ايازي: مقاصد الأحكام، م. س، ص241 - 242.

الإلهي معللا بالغرض، وثانيا رصد مدى الاهتمام بهذه الإغراض التي تشتمل عليها الأحكام[1]؟.

فمن المعروف إن الأشاعرة قد ذهبوا إلى ان أفعاله غير معللة بالغرض[2]، وذهبوا إلى ان القول بأن تعليل الأحكام يقتضي تعليل أفعاله تعالى، ولو كان فعله معللا بغرض لكان ناقصا بذاته، مستكملا بتحصيل ذلك الغرض ....[3].

ولكن يلاحظ ان أول الداعين إلى فكرة المقاصد العامة للشريعة هم الأشاعرة في وضع يعكس التناقض المعرفي لدى هذه المدرسة.

أمّا المعتزلة فقد ذهبوا إلى وجوب الغرض في افعاله تعالى، لأن الفعل الخالي عن الغرض هو عبث، وانه قبيح بالضرورة، ويجب تنزيه الله تعالى عنه. فلا بدّ من غرض في فعله يعود إلى غيره، نفيا للعبث والنقض[4].

وقالت الماتريدية بأن أفعاله تعالى مخلوقات وأوامر، وانها معللة بالمصالح، ولكن لا على نحو الوجوب كما ذهب إليه المعتزلة[5]. فمثل هذا الوجوب ممتنع عليه تعالى. وهناك استدلالات عديدة استدل بها العدليون (الإمامية والمعتزلة) على ان الأفعال الصادرة من الله تعالى معللة بالمصالح والمفاسد، منها ان افعاله تعالى لا تخرج من إحدى حالتين: اما ان تكون غير معللة بالمصالح والمفاسد وفي هذه الحالة لا شك في ان صدورها عنه يعد ترجيحا بلا مرجح، واما ان تراعى فيها المصالح والمفاسد، وعندئذ يزول محذور الترجيح بلا مرجح. وبما ان الترجيح بلا مرجح قبيح اولا، ومحال على الحكيم الأتيان بفعل عبثي غير هادف ثانيا، إذن لا بدّ من أن ارادة الله تتعلق بأمر ترجيحي، وهذا الأمر ليس سوى المصالح والمفاسد[6].

---

(1) ايازي: مقاصد الأحكام، م.س، ص244.

(2) يقول الفخر الرازي في «المحصول»: «اما القول ان تعليل الأحكام مستند إلى كون افعاله معللة بمصالح العباد، فهو مما لا يجب على الله»، ج5، ص133.

(3) الأيجي، عضد الدين القاضي عبد الرحمن: المواقف في علم الكلام، ص331.

(4) الهمداني، عبد الجبار: المغني في ابواب التوحيد، ج11، بحث التكليف، ص92.

(5) الشلبي، محمد مصطفى: تعليل الأحكام، ص95.

(6) ظ: للمزيد حول هذا الموضوع: الرازي: المحصول، ج2، ص237 - 238، =

أمّا الدليل الشرعي فمنها قوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾[2]. تأسيسا على ذلك، فإن الغائية في الخطابات التشريعية انما هو من الأمور القطعية والمسلم بها في الفكر الإسلامي، وكذلك ما نلاحظه من تعليل للأفعال والأحكام، والدليلان العقلي والنقلي قائمان على وجود صلة غير قابلة للأنفكاك بين فعل الله من جهة والحكمة والمصلحة والعلة من جهة أخرى[3].

أمّا الأمر الآخر فإن القيمة الذاتية لأفعال الله هو كون فعل الله حسنا بذاته من غير أنْ يكون تابعا في ذلك للجعل والاعتبار، فمثلا نحن ندرك حسن العدل وقبح الظلم ومن دون الحاجة إلى جعل أو اعتبار من قبل الله تعالى. فالكذب قبيح لكونه كذبا، والصدق جميل لذاته.

أمّا الثاني فهو إمكانية إدراك بعض ملاكات الأحكام والعلل: يفترض مذهب الأشاعرة القائلين بأنكار تعليل الأحكام الشرعية، وقولهم بأن أحكام الله غير معللة، وإنكارهم السنخية بين الأحكام كالذي في الواقعيات الخارجية المختلفة كالتي توجد بين طلوع الشمس وارتفاع درجات الحرارة في الجو فلا توجد مثل تلك النسبة بين الأمور الاعتبارية، والتي تعد الأحكام من ابرز مصاديقها. وانكارهم للحسن والقبح الذاتيين، يفترض ان لا يستطيع العقل إدراك العلل والمصالح في الأحكام. ولكنهم عملوا على العكس. اما المعتزلة والإمامية فأنهم يرون ان الأوامر الإلهية انما جعلت لسعادة البشر، وكل انسان يمكنه إدراك ما يسعده بصورة اجمالية، ولذلك نجده يدبر أمور معاشة، ولا يمكن التنصل انه بأمكان الإنسان إدراك مصالحه، لأن المصالح والمفاسد لا واقعية لها الا إدراك العقلاء[4].

= الآمدي: الأحكام في أصول الأحكام، ج1، ص127، الهمداني، عبد الجبار، المغني، ج6، ص218 - 255.

(1) المؤمنون: 115.

(2) الدخان: 38.

(3) ظ: السعدي، عبد الحكيم عبد الرحمن اسعد الهيتي العراقي: مباحث العلة في القياس، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر، بيروت، ط1 1986،م، ص399 - 403. نقلا عن ايازي، مقاصد الأحكام، ص247.

(4) المظفر: محمد رضا، أصول الفقه، ص243، (تح: عباس علي الزارعي).

ويمكن الاستدلال على إمكانية إدراك المصالح في الأحكام غير التعبدية، ان هذا النمط من الأحكام لا يندرج تحت إطار الأحكام التعبدية، كي نستمد منه في الممارسات الروحانية كتهذيب النفس والسلوك. كما انه ليس من الأحكام الدينية المختصة كي لا ينالها العقل، أو لم تكن موجودة قبل الإسلام، ان هذه الأحكام التي شرعت انما لتكون عاملا فاعلا في أعمار الدنيا، وتذليل المشاكل والمعضلات الاجتماعية، فلو اخذنا مسائل التجارة نراها انها تحدد من خلالها آليات لممارسة التجارة وفق المنظور الإسلامي في هذه الحياة، وليس في حياة أخرى. والهدف منها الحد من بعض الظواهر السلبية كالاستغلال والخصومات، والنزاعات التي تحدث عادة بين الناس جراء المعاملات، وليس الهدف منها حل العقد الروحية أو تحقيق الثواب الأخروي. فليس - إذن - ثمة ما يدعو لإخفاء الملاكات أو العلل. وبالتأكيد قد تكون جزئيات الأحكام غير واضحة المقاصد، لكن ذلك لا يمنع من التوفر على فهم وتفسير لها في إطار المنحى والسياق العام لها انطلاقا من المصالح الواضحة التي تنطوي عليها[1].

كما أنَّ العقل هو أحد المصادر للاستنباط، ومنشأ مصدريته من قابلية الأحكام للفهم، فقد أفرط بعضهم من المذاهب الإسلامية في توسعة المصادر الفرعية القائمة على الظن، وفي بعض الحالات على الوهم والحدس، وحاولوا البحث عن علة الحكم ومناطه في جميع أبواب الفقه، ثم قبلوا بالمبدأ القائل بإمكان معرفة مصالح الأحكام بالنسبة للإنسان ومفاسدها، وبالتالي، ومن خلال تصورهم ان مناط جميع الأحكام الإلهية أمر يمكن للإنسان ان يدركه، واستنادا إلى تصورات واهية وقياسات مضطردة، حسبوا انهم امسكوا، بملاكات جميع الأحكام الإلهية[2].

وفي مقابل ذلك، اختار آخرون كالظاهريين والإخباريين طريق التفريط، وأنكروا دفعة واحدة إمكانية إدراك ملاكات الأحكام، أو لم يعتقدوا أصلا بوجود ملاك للأحكام الإلهية.

---

(1) ايازي: مقاصد الأحكام، ص259.
(2) ظ: خليلي: الفقه وملاكات الأحكام، ص53.

وبين هؤلاء وهؤلاء آثر فريق من علماء جميع المذاهب الإسلامية، طريقا وسطا، فلم يعتقدوا بخفاء كل علل الأحكام وملاكاتها عن العقل وعدم إمكان إدراكها، بل اعتقدوا باختلاف إمكان إدراك الأحكام الإلهية، وعدم إدراكها باختلاف أبواب الفقه، ولا ينبغي الاقتصار على أسلوب واحد في استنباط الأحكام الإلهية في جميع أبواب الفقه.

يعتقد فقهاء الإمامية، بأن التعامل مع الأدلة الشرعية هو تجنب الأحكام الفكرية المسبقة والتصورات الفردية، فلا ينبغي تحميل الشريعة أشياء تتعارض مع الأدلة الشرعية، لكن لا ينبغي ان يستفاد من هذا الرأي وضع الفهم العرفي العقلائي جانبا في عملية إدراك ملاك الحكم ومناطه واللجوء بشكل تام إلى أسلوب التعبد بوصفه وسيلة[1].

ولإثبات هذه المسألة وتوكيدها، لا بدّ من استعراض جملة من آراء الفقهاء والأصوليين الشيعة الإمامية، إذ انه مما لا شك فيه ان مسألة تبعية الأحكام للمصالح كانت مطروحة بينهم منذ وقت طويل، ليس في الفقه فقط، بل في علم الكلام أيضا، حيث أصروا على ضرورة ان تكون الأحكام وليدة مصالح نفس أمرية. وعلى سبيل المثال سيذكر البحث أهم المواقف:

1 - ما ذكره السيد المرتضى (ت436هـ) في الذريعة: قال: «اعلم ان العبادة بالشرعيات تابعة للمصالح ولا مكلفين إلا ويصح أن يختلفا في مصالحهما، فتختلف عبادتهما...»[2] -وقد مر سابقاً- كما أناط السيد المرتضى مسألة التعبد بالشرائع السابقة بالمصالح أيضاً فذكر: إن العبادة بالشرائع تابعة لما يعلمه الله تعالى من المصلحة بها في التكليف العقلي، ولا يمتنع أن يعلم الله تعالى أنه لا مصلحة للنبي ﷺ قبل نبوته في العبادة بشيء من الشرائع، كما انه غير ممتنع أن يعلم أن له ﷺ في ذلك مصلحة. وإذا كان كل واحد من الأمرين جائزاً ولا دلالة توجب القطع على أحدهما، وجب التوقف[3].

(1) م.ن، ص54.
(2) السيد المرتضى علم الهدى: الذريعة إلى أصول الشريعة، تح: البو القاسم كرجي، انتشارات دانشكاه، طهران، 1376هـ.ش، ج2، ص57.
(3) م.ن، ص595 - 596.

2 - ذكر الشيخ الطوسي مثل ذلك أيضاً في كتابه تمهيد الأصول، فقال: «انه تعالى انما أعلمنا وجوب الأفعال علينا، وانما وجبت علينا لوجه وجوبها، فالإيجاب انما حسن لهذه الوجوه بأعيانها[1].

وفي موضع آخر استند البحث إلى الحسن والقبح العقليين واناط ملاك جعل الأحكام بالوقوف على حسن الأفعال وقبحها، فذكر ان العلم بحسن الشيء أو قبحه تابع للعلم مما له حسن أو قبح جملة أو تفصيلا[2].

3 - اكد الخواجة نصير الدين الطوسي في تجريد الاعتقاد، والعلامة الحلي في كشف المراد ونهج الحق وكشف الصدق على تبعية الأحكام للمصالح والأغراض[3]. «التكليف حسن لأن الله تعالى فعله، والله تعالى لا يفعل القبيح، ووجه حسنة اشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه، وهي التعريض لمنافع عظيمة لا تحصل بدون تكليف لأن التكليف لو لم يكن لغرض كان عبثا وهو محال»[4].

4 - الشهيد الأول: (ت 786 هـ ق): قسم المصالح إلى ثلاثة أقسام ضرورية وحاجية وتمامية[5] وقال بتبعية الأحكام للمصالح.

5 - الشهيد الثاني (م 965 هـ ق) أكد بدوره على تعليل الأحكام بالمصالح والأغراض فقال: «الشرع معلل بالمصالح»[6].

6 - الشيخ جعفر كاشف الغطاء (1227 هـ ق) ركز على ضرورة ان تشتمل الأحكام على دواعٍ ومقاصد، فقال: ان ما صدر من الأقوال والأفعال الاختيارية عن الطبيعة، لا بدّ ان يكون عن داعٍ، أو غرض معتد به، فوقوع

---

(1) الطوسي: محمد بن جعفر: تمهيد الأصول، تر: عبد المحسن مشكاة الدين، ص563.
(2) الطوسي: تمهيد الأصول، ص553.
(3) نهج الحق وكشف الصدق، المطلب الرابع، ص89.
(4) الحلي، جمال الدين الحسن بن يوسف: كشف المراد في شرح تجريد الأعتقاد، ص345.
(5) الشهيد الأول: محمد بن مكي العاملي: القواعد والفوائد، ج2، ص138.
(6) الشهيد الثاني: زين الدين بن علي: القواعد الفقهية، ص98.

الكلام من المتكلم من غير قصد هذيان ونحوه، بل لا بدّ ان يكون عن داعٍ لغرض من الأغراض[1].

7 - وذهب الشيخ محمد حسن ألنجفي (1266 هـ ق) صاحب كتاب الجواهر، إلى مقولة المصالح، قال: ان ظاهر الكتاب يدل على ان جميع المعاملات وغيرها انما شرعت لمصالح الناس وفوائدهم الدنيوية والأخروية، مما تسنى مصلحة وفائدة عرفا[2].

8 - المحقق النائيني (ت 1355 هـ ق): ذهب إلى التسليم بتبعية الأحكام للمصالح واعتبرها امرا قطعيا، حيث قال: انه لا سبيل إلى إنكار تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلقات، وان في الأفعال في حد ذاتها مصالح ومفاسد كامنة مع قطع النظر عن أمر الشارع ونهيه وانها تكون عللا للأحكام ومناطاتها[3].

9 - الشيخ محمد رضا المظفر (ت 1383 هـ ق) في كتابه عقائد الإمامية، قال انه من القبيح ان يأمر سبحانه بما فيه المفسدة أو ينهى عن ما فيه المصلحة .... ولا معنى لنفي المصالح والمفاسد في الأفعال المأمور بها والمنهي عنها، فإنه تعالى لا يأمر عبثا ولا ينهي جزافا[4].

10 - محمد تقي الحكيم، من الذين ذهبوا إلى تبعية الأحكام إلى المصالح، فقد اكد على قابلية العقل لإدراك الأحكام الكلية والشرعية والفرعية يتوسط نظرية التحسين والتقبيح العقليين .. ولكن على سبيل الموجبة الجزئية وعدم قابليته لإدراك جزئياتها وبعض مجالات تطبيقاتها[5].

11 - يذهب محمد جواد مغنية إلى ان لا تعبد في المعاملات، فغايتها

(1) كشف الغطاء (ط. ق)، ص32.
(2) جواهر الكلام، ج22، ص344.
(3) الكاظمي، محمد علي، فوائد الأصول، تقريرات الميرزا محمد حسين النائيني، ج3، ص59.
(4) المظفر، محمد رضا، عقائد الإمامية، تح: محمد جواد الطريحي، ص276.
(5) الحكيم، محمد تقي، الأصول العامة للفقه المقارن، ص300.

المصلحة، والمصلحة قابلة للإدراك «..... لأن المعاملات لا تعبد فيها والمصلحة ظاهرة - في الغالب -... وبالتالي فإن الجمود على حرفية النصوص في العبادات، سواء اعرفنا مصلحة منها أم لم نعرف، اما في المعاملات فينبغي التوفيق القريب بين النص والمصلحة المعلومة»[1].

12 - العلامة محمد مهدي شمس الدين: هو الآخر يرى إمكانية معرفة مقاصد الشريعة في غير العبادات فنقول «التعبد في العبادات المحضة أمر لا ريب منه ومسلم به، واما في مجالات المجتمع، فيما نسميه الفقه العام وبعض الفقه الخاص في باب الأسرة أو المكاسب الفردية مثلا، نحن لا نعتقد للتعبد معنى على الإطلاق، ولا بدّ ان تنزل الأمور وفقا للأدلة العليا في الشريعة والقواعد العامة في الشريعة التي هي الضوابط الأساسية، لا بدّ ان تنزل على مقاصد الشريعة وعلى ما نفهمه من مناطات، يعني بعبارة أخرى - لا اقول المصالح والمفاسد الواقعية فقد نناقش بأننا لا نعرفها - ولكن ما يبدو لنا من حكمة التشريع لا بدّ ان ينزل على هذا[2].

13 - يرى السيد محمد حسين فضل الله ان ملاك الكثير من الأحكام قابل للكشف والمعرفة يقول: «... ان هناك كثيرا من الأحكام الشرعية لا سيما في عالم المعاملات، مما يمكن استكشاف ملاكه بشكل وبآخر من خلال استظهاره من طبيعة النص نفسه، على أساس مناسبات الحكم والموضوع، أي من خلال القرائن المتنوعة التي تدل على ذلك... ان القول بعدم إمكان إدراك الملاك بالمطلق هو قول غير دقيق، لأننا إذا لم نستطع إدراك الملاك في الأحكام التوقيفية كالعبادات وأمثالها، فإنه بإمكاننا ان ندرك الملاكات في المعاملات، أو بعض الحكام الأخلاقية وغير ذلك»[3].

وبالرغم من كل هذه المقولات لدى أعلام الشيعة الإمامية، الا انهم

---

(1) مغنية، محمد جواد: فقه الإمام الصادق، ج3: ص158، ظ: مهريزي، مهدي: مدخل إلى فلسفة الفقه، دار الهادي، ص53.

(2) شمس الدين، محمد مهدي: الاجتهاد والحياة حوار على الورق، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، حوار: محمد الحسيني، ط2، 1997م، بيروت، ص21.

(3) فضل الله، محمد حسين: الاجتهاد والحياة، م.س، ص24.

افتقدوا إلى التأصيل المنهجي، وبذلك غابت الرؤية إزاء الملاك وطرق الكشف عنه، ولم يلتفت إلى أهداف الشريعة وروح الأحكام التي تشتمل عليها النصوص.

وربما تعود الأسباب إلى مصادر التشريع النصية استمرت لفترة زمنية اطول من غيرهم إلى عام 326 هـ (بداية الغيبة الكبرى). وكذلك بسبب ورود الكثير من الأخبار بذم القياس والنهي عن العمل بالمعايير الظنية والاستحسانات العقلية كما ان وجود الفقه الشيعي بعيدا عن الدولة، حيث مثلوا الأقلية، مما جعلهم لا يتناولون الأحكام المتعلقة بالسلطة، وفقه المعاملات والفقه السياسي، وبالتالي لم يكونوا بحاجة إلى رعاية المصالح ودرء المفاسد. كما ان ظهور التيار ألأخباري ساهم إلى حد كبير في إهمال الإمامية إلى علم المقاصد والملاكات[1].

المنهج الاستقرائي والمقاصد: لهذا المنهج أهمية بالغة في الكشف عن الحقائق وفهم القضايا، ومنها قضايا الشريعة، ويعد الشاطبي من الذين اعطوا الاستقراء دوراً هاماً في الكشف عن الموارد الكلية في الشريعة وسعى لأن يجعل منها منبعاً للشك واليقين. ويتبع هذا المنهج لأثبات مدى التوافق والتطابق بين قرارات العقل وبين أحكام الفقه، وذلك في المسائل التي يمكن للعقل إدراكها، كما في قضايا الحسن والقبح وقضايا المصالح والمفاسد وما على غرارها، لأن التطابق بحسب قانون حساب الاحتمالات لايمكن أن يكون صدفة أو اعتباطاً.

ويعد الشهيد الصدر أبرز مفكر قام بأستخدام هذا المنهج للتوصل إلى معارف دينية أو نفيها أو إثباتها. وقد وظف هذا المنهج في علم الأصول والفقه والكلام وغيره، وقد أشار السيد الصدر في كتاب(المعالم الجديدة للأصول)[2]وطبقه في "اقتصادنا"[3]، وهو تجميع كل النصوص والأحكام التي تلتقي في محور واحد بمدلولها المطابقي أو الالتزامي أو التضميني، وبتكاثر القرائن الاحتمالية على المركز يصل الباحث إلى اليقين ضمن شروط منطقية ورياضية خاصة.

---

(1) خليلي، الفقه وملاكات الأحكام، م.س، ص43.

(2) ص17-71.

(3) ص533-537.

والمثال الذي استخدمه السيد الصدر في "اقتصادنا" يتلخص في ملاحظة مجموعة أحكام متفرقة ومتباينة المورد تحكم بسببية العمل للملكية، كصيد الطيور والاسماك والعمل في أحياء الأرض والمعدن، وأستحصل نتيجة هذا التجميع والاحصاء لعينات موزعة وكثيرة نتيجة كبروية مفادها: "العمل اساس الملكية"، وهذا نهج لو جرى توسعة تطبيقه لأحدث مايشبه الثورة الفقهية ولأصّل الكثير من مقاصد الشريعة وأهدافها العامة(1).

كما يمكن استخدام هذا المنهج في تحليل الخطاب، فمثلاً أحصاء آيات القيامة والآخرة، بما يزيد أو يقرب من الالفي آية، يمكن تحليله ومعرفة حجم الدور الذي تلعبه فكرة الآخرة في الدين الإسلامي، وكذلك احصاء الآيات المتحدثة عن الجهاد والقتال والنفر... يمكنه أن يرشد إلى موقعية هذه الفريضة، ومقدار أهميتها عند الله سبحانه وتعالى، وهكذا تجميع الآيات التي ورد فيها تعابير المحبة، والسلام، والرحمة، والرأفة، والمغفرة، واللطف، ويمكنه ان يقدم بتحليله رؤى عديدة حول هذه العناوين عقائدياً وحقوقياً، وتلعب هذه الطريقة دوراً مهماً في تحديد السلّم الرُتبي للمفاهيم والأحكام.

المطلب الثالث
القراءة التاريخية للنص

تمهيد:

هناك منهج ثالث طرح كواحد من اهم الصيغ لقراءة الفكر الديني، وقراءة النص. ويعتمد على العقل، وهو معني بتطورات فهم النص عبر السنين وما يعتري هذا الفهم من حالات التطور والجمود عبر التاريخ، فتجري متابعة حالاته الثابتة والمتغيرة، وخاصة مايتعلق بآيات الأحكام وأحاديث الأحكام، وهو المنهج التاريخي - أو التاريخاني.

(1) حب الله، حيدر: مسألة المنهج في االفكر الديني، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2007م، ص134.

إنَّ الزمن هو موضوع المنهج التأريخي، الا أنَّ وظيفة مثل هذا المنهج قد تكون سلوك الطريق الذي يختاره الباحث في تجميع معلوماته، وبياناته العلمية في دراسة الموضوع، والذي يسلكه في التحليل والتفسير وتبيان الحقائق، وهو الطريق الذي يربط بين الحاضر والماضي والمتوقع المستقبلي. انه المنهج الاستقصائي في الدراسات العلمية، والاجتماعية، والإنسانية، أي انه لم يقتصر على الدراسات التأريخية كعلم التأريخ فقط، بل أهميته تتسع دراسة كل العلوم.

وهذا التعريف للمنهج يدعو إلى التميز بين ثلاثة مستويات من المعالجة التأريخية هي[1]:

1 - التأريخ كسيرة زمنية عن الأحداث.

2 - التأريخ كسّنة تستخرج من خلالها العبر، وقواعد الأحداث، وتشكلات بنية الوعي رابطا اياها بالحاضر وتوقعات المستقبل.

3 - التأريخ كفلسفة ونظرة للوجود.

ولقد عمل أصحاب هذا المنهج «التأريخي» على بلورة جملة من المعطيات منها:

أ - **أدوات المنهج**: من الملاحظة والمشاهدة والمقابلة والاستبيان.

ب - **خطوات المنهج**: من تحديد موضوع البحث، إلى تحديد الأهداف، واستطلاع الدراسات السابقة، وتحديد الفرضيات وصياغتها، وجمع المعلومات والبيانات، وتحليل المعلومات وتفسيرها، واستخلاص النتائج وعرضها، وكتابة التقرير.

ت - **صيغ المنهج**: صيغة الحدث في الزمن، وفيه يتتبع الباحث التسلسل الزمني بظروفه وتغيراته، ليحدد الشروط وعوامل التوليد للحدث، وعوامل وإمكانيات تكراره، وقد يكون التسلسل من الماضي إلى الحاضر أو العكس.

ث - **صيغة دراسة الموضوع**: وفيها ينظر إلى موضوع محدد في سياق

---

(1) جرادي، شفيق: مقاربات منهجية في فلسفة الدين، م.س، ص43.

حركته وتطوره باعتماد التحليل المنطقي والعلمي في تفسير الظواهر، وانتهاج النقد البناء لمناقشة الشكوك[1].

ومن هنا أخذ المنهج التأريخاني، الذي يفيد أننا لا نستطيع الحكم على الأفكار والحوادث أو المفاهيم والمعتقدات والأديان ونظم الجماعات، إلا بنسبتها للوسط التأريخي الذي ظهرت فيه، إذ النظر إليها من ناحيتها الذاتية يوقعنا في إطار التباسات اختزالية غير صحيحة، بينما نسبتها إلى الوسط التأريخي ستصفها في إطار المعالجة والرؤية الموضوعيتين لخصائصها وتركيبها ومظهرها.

من هنا فإن المنهج التأريخاني يقوم على وعي الجماعة أولاً، وعلى منطقة اللاوعي بدرجة أساسية.

ولعل تشكل هذا المنهج إنما جاء كرد فعل على التفسير اللاهوتي أثناء حركة عصر التنوير، وكواحد من انماط النقد على سلطة التعبير الديني.

إن الفلسفة المثالية عدت التأريخ البشري مقاطع من الفواصل، والفصول، والتحقيقات المختلفة بروحها وإرادتها وعقلها، وإن قراءة أي حقبة تقتضي التعرف على السائد فيها من عقلية وإرادة ومكونات نفسية، ثم عدت ان التأريخ يتشكل من مقولات تقوم على التغيير والتنوع والديمومة[2].

إذن لا بدّ للمؤرخ أن يتمتع بالحدس وأيضاً بقدرة اندماج ذاتي مع الأحداث والظواهر التأريخية، وهنا يمكن ان تطرح جملة من الأسئلة والضوابط والنتائج على ضوء هذا المنهج، وفي سياق طرحه كمشروع في قراءة النص والفكر الديني، منها:

1 - ما معايير صدق رواية تأريخية يرويها الراوي، أو تتحدث عنها وثيقة؟ وكيف نحكم على صدق أي دعوى تأريخية؟ وما هو معيار الصدق والكذب في القضية التأريخية؟

2 - ما هي حدود الدين اثناء القيام بدراسته تأريخانيا؟ وهل يمكن لنا فهمه خارج حدود بقية المعارف والعلوم والفنون والبيئة الجغرافية وغيرها؟

(1) جرادي، م.س، ص43 -44.
(2) م.ن، ص44.

3 - هل هناك صيغة خاصة لتطور الدين؟ والأحكام وتغيرها حسب ظروف الزمان، التأريخ؟.

إن هذه الأسئلة والتحديدات والتحديات وضعت الباحثين في فلسفة الدين، وفلسفة الفقه امام خيارات ومواقف. فهناك جهة اقتصرت على اعتماد الرواية بأخذ ما له علاقة بالدور التقني، يمارس فيه التصحيح للرواية أو الوثيقة ومتابعة المصدر والترتيب (السند). وجهة أخرى ترى اندماج الباحث مع الظاهرة التأريخانية كمسعى لفهم منطقها (الهرمنيوطيقا) ثم تقديم البراهين والصيغ الخاصة بها. وجهة تصر على تقطيع الحقبات ودراستها ودراسة الظاهرة الدينية، أو أي ظاهرة خارج إطار الروح والشكل ألذي تقدم نفسها في ضوئهما. اولها مرحلة تفسير الظاهرة، وثانيها مرحلة «تضمينها»، أي ايجاد تفاعل بين الدارس والمدروس، بين الباحث والظاهرة، إذ لا يمكن الفصل بين طريقة الفهم والتطور التأريخي[1].

ونجد نماذج من المنهج التاريخي المتطرف عندعدّة شخصيات فكرية ونذكر ابرزهما محمد اركون ونصر حامد أبو زيد:

حيث يفضل محمد اركون استخدام مصطلح التاريخية على التأريخانية، باعتبار ان التأريخانية هي القول بأن كل شيء يتطور مع التاريخ، وانه ينبغي دراسة الأحداث من خلال ارتباطها بالظروف التاريخية، بينما تهدف التاريخية تحديدا إلى إقصاء الاستخدام اللاهوتي والأيديولوجي للتاريخ، والإفضاء بالتالي إلى مقولة التفسير التاريخي للقرآن باعتبار ان مضامينه موافقة لظروف معيشية وافق النبي محمد ﷺ ومستمعيه الأوائل.

اما نصر حامد أبو زيد فيتفاوت المنهج التاريخي عنده ما بين تاريخية لا تعترف بصعيد خاص للظاهرة الدينية ولا تقر به، وتتعامل معها كأي ظاهرة سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية عادية، انطلاقاً من ذاتيتها المباشرة والزمكانية، وبين تأريخانية تأخذ بالاعتبار البعد التزامني، التطوري للظاهرة الدينية والأصعدة الخاصة بالظاهرة الميثولوجية، (الميتافيزيقية والجمالية) باعتبار الدين ظاهرة

---

(1) جرادي، ص46.

ميتافيزيقية. وبعكس التاريخية (أو التاريخوية) التي تنطلق من فرضية وجود مسار موضوعي وضعي، سببي، وعلي، يقوم على قوانين تحكمه، ويمكن بناء الحكم على اساسها، فإن المنهج التاريخاني يرى ان الظاهرة الدينية تشتمل على قيمة متعالية، لا تخضع لقوانين المنطق الصوري ولمبادئ الهوية وعدم التناقض الثالث المرفوع[1].

وقد اشتغل المفكر الجزائري محمد أركون منذ ثمانينيات القرن الماضي على وضع آليات قراءة النص الديني وفق منظور المنهج التاريخي موضع التنفيذ وانخرط في فضاء فكري مختلف عن البيئة الثقافية الأصلية التي ينتمي إليها ويشتغل عليها، وقد دعى إلى ممارسة النقد التاريخي على النص القرآني. وبالتالي انتاج فقه إسلامي مختلف.

ودعا أبو زيد للتحرر من سلطة النص والقراءة الحرفية، وإلى التأويل بمقتضى المنهج التاريخي في ضوء مبدأ التطور والتغير في الأزمنة والأحوال[2].

إن النزعة التاريخية بصورة عامة تنظر إلى القرآن الكريم على انه خطاب تاريخي يتغير فهمه ومعناه مع تغير الزمان والمكان، وبناء على ذلك فإن ما جاء فيه من شريعة تتغير وتتبدل مع تبدل الزمان والمكان، وهذا التبدل لا يقصد منه هنا المرونة في الاجتهاد الفقهي المواكب لمتغيرات الواقع عبر الزمان والمكان بمقدار ما يعني به صلاحية الحكم الشرعي لكل زمان ومكان، فهو وقتي، بمعنى انه جاء لوقت مضى، ولم يعد يتلائم مع الوضع الحالي، وبالتالي يجب ان تتغير تفسيراته بما يناسب الوضع المستجد.

إن هذا الخطاب متأثر بالعلمانية الغربية والمستشرقين الذين قرأوا القرآن بالطريقة نفسها التي قرأوا بها التوراة والإنجيل، وهو أمر مرفوض للاختلاف الشاسع بين القرآن والتوراة والإنجيل الذي كتبها البشر.

---

(1) ظ: نشر أبو زيد بعض افكاره في بعض من كتبهِ مثل: مفهوم النص، ونقد الخطاب الديني ودوائر الخوف؛ :ظ كذلك: بدران، حسن: القرآن الكريم على ضوء القراءة التاريخانية، شبكة الأنترنت، عن موقع حكمة . www.hekmah.org

(2) العاملي، مالك مصطفى وهبي (الشيخ): دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية، دار الهادي، بيروت، ط2، 1429هـ-2008م، ص276 وما بعدها.

الاجتهاد ودور الوعي التأريخي:

يظهر الوعي التأريخي أهميته في عملية الاجتهاد، من خلال كون النصوص التي صدرت أو نزلت جاءت في سياق تأريخي، ومن الطبيعي أن السياق حجة وعنصر رئيس في فهم مراد المتكلم، بل يتعداه إلى السياقات المقامية والحالية ومن الصعوبة فهم السياق بكامل عناصره - بما فيها العنصر غير اللفظي - إلا بإطلالة على المعلومات والوثائق التأريخية ذات الصلة به، لتتكون عبرها العناصر الحافة بالكلام. كلما فهمنا الظروف التأريخية استوعبنا الملابسات التي تتصل النصوص بها[1].

ويأتي في هذا الإطار فكرة الوعي الاجتماعي للنصوص لتتصل بمسألة فهم الظروف الاجتماعية الحافة. وقد اطلق السيد محمد باقر الصدر (1400هـ) هذه المقولة - ولا سيما في سياق مدحه لتجربة الشيخ محمد جواد مغنية في كتاب فقه الإمام جعفر الصادق - فإنه ينشط الحس الاجتماعي والتأريخي، لأنه لا يريد ان نعد الجمل والكلمات والحروف الماثلة امام ناظرينا ممثلة للحديث الشريف، أي انه لا يريد ان يعدها معطيات وحيدة يجري فهم المراد عبرها فقط بما يرغب بإقحام عناصر أخرى تتصل بالسياق التأريخي والاجتماعي لمضمون الرسالة التي يريد هذا النص أو ذاك ان يوصلها الينا[2].

وليس نقهاء المسلمين بغائبين عن انواع السياق الأخرى، فقد اشاروا لذلك ومارسوه في الفقه والأصول والتفسير. لكن الشيء المهم في المسألة هو حجم استحضار التأريخ في وعينا للنصوص، هل كان هذا الاستحضار بالمقدار الكافي ؟

يلاحظ ضعف حضور التأريخ في جهات عدة، وهي:

---

(1) حب الله، حيدر: مقاربات في التجديد الفقهي، يوسف الصانعي، المقدمة، ص32 - 33.

(2) حب الله، حيدر: مقاربات، ص33، كذلك: الفقه وسؤال التطوير، ص112، (من أصحاب المنهج التأريخي: الشهيد المطهري، ويوسف الصانعي، ومثلهم: حسين العاملي بالأضافة للشهيد الصدر، حيث مزجوا بين عدة مناهج، ولم يكتفوا بمنهج واحد بل هو منهج مركب بين النقلي والعقلي والتأريخي والاجتماعي.

1 - قلة المعلومات التأريخية العامة، فأكثر المعلومات التأريخية التي يحملها المشتغلون في الفقه تكمن في انها تعتمد - من جهة - على النصوص نفسها التي يجري البحث عن سياقها التأريخي لفهمها، كما تتضيق - من جهة أخرى - عندما تكون الإطلالة على التأريخ الشخصي، أي تأريخ شخص الأئمة عند الإمامية، أو شخص الصحابي أو الخليفة الراشد عند أهل السُّنَّة[1].

هذا الوضع يجعل المشتغل في الفقه حاملا لتصور منقوص عن المشهد التأريخي أو الصورة التأريخية، فلا بدّ من الكشف عن التأريخ بعناصره السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية و. . . . . ليعيننا ذلك على تكون المناخ الطبيعي الذي جاءت داخله النصوص، مقدمة لفهمها فهما صحيحا فإذا تخلى التقييم عن كل الموروث التأريخي لأجل النصوص الحديثية أو القرآنية وحدهما مصدرا للتأريخ يكون قد وقع في دور واضح. ويؤكد الفقهاء - لا جدال في ذلك - على السيرة النبوية القرآنية، التي تستمد معلوماتها من القرآن نفسه. ولكن لا يعني هذا إهدار قيمة النصوص التأريخية الأخرى التي تعيننا على فهم نصوص الكتاب والسُّنَّة، كما تعيننا النصوص المقدسة على فهم وتقويم فهمنا للتأريخ من خلال المصادر الأخرى.

أمّا التحقيب التأريخي على اساس واحد، مثل التحقيب على أساس الشخص، فهذا يؤدي إلى صور غير مكتملة، لأنّ أهل البيت أو الخلفاء الأوائل مثلاً - لم يكونوا العنصر الوحيد في التأريخ، كما لم يكونوا على صلة تأريخيا - بمقام إحداث عصرهم، فإذا ما اكتفينا بسيرهم لن نحصل على تأريخ عام، بل سنحصل على تواريخ شخصية لها إطلالات على التأريخ العام[2].

ويذهب الدكتور ملكيان إلى أنَّ من الواجب بحثه في فلسفة الفقه هي هذه المسألة: وهي ان القرآن والروايات كانت بمثابة الهوامش والتعليقات على ما كان يعيشه العرب في ذلك العصر وبالتالي فهي ناظرة إلى تلك الحياة والثقافة السائدة في تلك الأجواء. فما كان موجودا لدى العرب في زمان ظهور الإسلام

(1) حب الله، م.س، ص34.
(2) م.ن، ص35.

يمثل المتن، والأحكام الواردة في القرآن والروايات بمثابة الهوامش والتعليقات على ذلك المتن، ومن هنا لا يمكننا تشخيص تكاليفنا من خلال الرجوع إلى القرآن والروايات فقط لأنهما بمثابة الهوامش والتعليقات التي جاء بها الشارع المقدس بالنظر إلى ما كان متوفرا في ذلك المجتمع العربي في عصر نزول النص. بل في موارد كثيرة لا يتيسر فهم هذه النصوص الدينية الا إذا اخذت في إطار ذلك السياق التاريخي الناظر إلى تلك الأجواء[1].

2 - عدم حضور الوعي التأريخي بشكل فاعل في الحياة اليومية والنشاط الاقتصادي، فنحن نجد في الغالب ان الفقهاء يتعاملون مع النصوص، وقلما يأخذون السياقات المحيطة تأريخيا بعين الاعتبار وربما بسبب ضعف الوثوق بالتأريخ، والاعتقاد بأن «المورد لا يخصص الوارد»، وهي القاعدة التي اصّلها علماء أصول الفقه، فحموا بها النصوص من الاختزال التاريخي أو اطباق الدلالة، وكانوا يهدفون في ذلك إلى فتح باب الفتح الدلالي في النصوص بهدف حمايتها من أن تهدر. وعدم حصول وثوق بعلاقة حقيقية بين هذا الوضع التاريخي أو ذاك، وبين النص الذي نفترض انه يقع ضمن سياق هذا الوضع التاريخي، فإن العلاقة بين النص والسياقات المعروفة تظل أوضح من العلاقة بينه وبين السياق الزمكاني، لأن تراكيب اللفظ ظاهرة معلومة الاتصال بحكم وصول البعض الينا بالتواتر أو بأي طريق معتبر، لهذه الأسباب وغيرها ربما يرجع تراجع تفعيل السياقات التاريخية في الاجتهاد الفقهي، وقد سجل البعض تحفظهم على هذا الاستخدام لهذه الاعتبارات وعلق عليها ذاهبا إلى القول[2]:

أولاً: يظل إثبات الظواهر الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والقضايا العامة في التاريخ أوفر حظا من إثبات النصوص الجزئية الصادرة من عمر أو بكر، إذ وفقا لمنهج الاستقراء وحشد الشواهد والقرائن وتوفير المعطيات ذات الطابع المتراكم .. يمكن تكوين صورة يقينية في التاريخ.

ثانياً: هناك فرق بين عدم تخصيص الوارد بالمورد وبين فهم الوارد بمعونة

(1) ملكيان، مصطفى: الشوق والهجران، م.س، ص338.
(2) حب الله، حيدر: مقاربات، م.س، ص36.

من المورد، وهذا شيء يقر به المفسرون المسلمون، لهذا اهتموا بدراسة اسباب النزول لتعينهم - أحيانا - على فهم الآيات القرآنية. بحيث لا تهدر دلالة النص لخصوصية المورد، ولا يضيع السياق ألموردي أمام النص.

ثالثاً: إن فرص التأكد من العلاقة بين النص وسياقه تظل ممكنة، ولا سيما لمن مارسها، وحتى لو لم يجزم بها، فقد ذكر علماء أصول الفقه ان الشك في قرينة الموجود يوجب الأجمال في الدليل، وهذا - على ابعد تقدير - نحو من أنحاء الشك في قرينية الموجود (وهو السياق التاريخي المحيط)، الأمر الذي سيترك الأثر في تعطيل بعض نواحي الإطلاق في النص أو غير الإطلاق أيضا[1].

ومن هنا كلما كان الفقيه ذا ثقافة واسعة في التاريخ الإسلامي على امتداد أشكاله كانت مقاربته للنصوص وقراءته لها أفضل واقرب إلى فهمها فهما واقعيا، وهناك من سمى القراءة التاريخية للأدلة الفقهية النصية بأنه المنهج أو الموقف التاريخي الإلهامي[2]، حيث يرى هذا التوجه ان مسائل الدين المعاصرة والاجتهادات الفقهية التقليدية من الأحكام المشرعة والمفاهيم المقدسة وقف المؤمنون إزاءها بأربعة مواقف احدها هذا الموقف التاريخي الإلهامي والمواقف هي: موقف تقليدي - اعتقادي، وموقف علمي - انطباقي وتأويلي- تطبيقي وتاريخي - ألهامي. وهذا الاتجاه الأخير فإن النقطة الأساس في البحث هي ان النصوص تتحرك ضمن القواعد والأطر العامة الثقافية والظروف الخارجية؛ أي العلم والعقل والعدل في زمان النص. وأساس هذا الاتجاه يقوم على الاعتراف بالعلاقة الجدلية بين البيئة والنص أي بين النص المقدس وبين البيئة الخارجية له، وهي بيئة تاريخية ثقافية، اجتماعية، اقتصادية، سياسية، حقوقية. فهنا ارتباط جدلي، ان تعامل النص مع العلم، العقل والعدل في زمان ذلك النص هو تعامل تفرضه القواعد، فمن غير الصحيح ان نتوقع لنص ما ان يقوم بهدم وتحطيم النظام الحقوقي بتمامه في زمانه، بأن يلغي الرق بالكامل مثلا.والتعامل ألقواعدي

(1) ظ:حب الله، حيدر: تأريخية السُنَّة النبوية مقاربة في منهاجيات أصول الفقه الإسلامي، مجلة الحياة الطيبة، العدد 21 - 22، 2007م، مقال.

(2) ذهب إليه السيد رضا علي خاني في كتابه المرأة في النصوص المقدسة، زن در نصوص مقدس، فارسي، مهريزي، مهدي :مسألة المرأة، ص30.

يعني التسليم بالواقع بنحو ما، والسعي لتغيير ذلك نحو الأهداف المنشودة[1].

وقد ذهب جماعة من الفقهاء المعاصرين[2]: أنَّ بالإمكان إعادة قراءة المصادر الفقهيّة بالطريقة هذه وان كانت أقرب للطريقة المدرسية ولم يقدموا بحثا نظريا في هذا المجال، بل طريقتهم في التعامل مع بعض الموضوعات يعبر عن هذا الاتجاه.

حجية هذا المنهج:

ذكر بعض المجددين ان هناك شواهد دينية تاريخية على جواز التجديد الفكري ومنها هذا المنهج وهي:

1 - التأكيد في كثير من الروايات على معرفة العالم بزمانه.
2 - الروايات الدالة على وجود تفسير جديد للدين في عصر الظهور.
3 - الروايات الدالة على قيام مجدد في كل مائة عام (على افتراض صحتها وصدورها)
4 - نيام اتجاهات فكرية في تاريخ المدرسة الإمامية كقيام مدرسة بغداد بعد مدرسة قم، ونقد الأولى للأخيرة ؛ ظهور الاتجاه الأصولي الجديد على يد الوحيد البهبهاني، ونقد الرأي الأخباري وغير ذلك[3]. وقيام اتجاهات سنية كمدرسة الحديث ومدرسة الرأي وغيرهما.

---

(1) مهريزي: مسألة المرأة، ص31- 32.
(2) منهم السيد محمد حسين فضل الله وآية الله جناتي وآية الله صانعي.
(3) مهريزي: مسألة المرأة، ص39.

المبحث الرابع
أنموذجات إرشادية منهجيّة

تمهيد:

هناك أنموذجات إرشادية مرَّ بها الفقه ويمكن تصنيفها -على سبيل المثال- حسب معطيات الفقه في تعامله مع الواقع والحياة. فتم رصد أنموذجين أو أكثر يمكن عدّهما من النظريات التي سادت أو انها في طورها للسيادة في الوقت الحاضر وهي:

1 - فقه الفرد.
2 - فقه النظرية.
3 - فقه الحسبة والولاية المطلقة ومنطقة الفراغ.
4 - فقه التنمية المستقبلية.

المطلب الأول
الفقه الفردي والأحكام الجزئية:

الأنموذج الأول:

أ - الفقه الفردي:

كان الفقه المدرسي عبر تاريخه مهتم بالجانب الفردي لحياة الإنسان وتصرفاته، وكان الافق الفقهي - في بعض الاحيان - محدودا امام مستجدات الواقع، وكان يتراجع احيانا أخرى امامها، فلا يستطيع معالجة الواقع المعاش "فإذا كان هناك مايبرره في ادوار تاريخية سالفة فإن كل تلك المبررات لاتصلح لان تكون مبرراً لادامة هذا الحال"[1].

---

(1) عبد الحميد، صائب (الدكتور): الشهيد محمد باقر الصدر من فقه الأحكام إلى فقه النظريات، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، بيروت، 2008، ص87.

إنَّ المسائل الحيوية المستحدثة في المعاملات الإقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة أكبر بكثير من أن تعالج عن طريق فقه الأحكام الفردي، انها تتوقف بشكل كامل على استيعاب دقيق وشامل لموضوعاتها، وما لهذه الموضوعات من علائق معقدة بموضوعات أخرى تفرض نفسها على الواقع. وهذا الاستيعاب لايمكن تحصيلة دون تحصيل المعرفة االمناسبة بأنجازات العلوم الإنسانية الحديثة، والاسس النظرية التي تقوم عليها هذه المعاملات المستجدة. ولما لم يتوفر للفقه المدرسي هذا الشرط الاساسي، فإن الفقيه المنتمي لهذا الاتجاه لا يستطيع ان يتجاوز تلك الانساق الفردية المحدودة، كما لايستطيع ان يقدم حلوله المعاصرة والمستحدثة على نحو الاستيعاب للقضية وموضوعها، فيلجأ مرغماً إلى "الفتاوى الشرطية" : إذا كان الموضوع كذا فحكمه كذا، ان هذه الفتاوى القت بالتبعة على الفرد، الذي سيكون هو المسؤول عن تحديد الذي عجز الفقيه عن تحديده لانه لايملك عُدَة توفير الاجابة الموضوعية عليها. وكان هذا يشكل أنموذجاً قياسياً يعمل في ضوئه فقهاء السلف من الإمامية ومن غيرهم.

إنَّ هذا الأنموذج هو عملية انحسار لعملية الاجتهاد في الإسلام، وتقليص لمساحة الفقه، وقصره على الأحكام الشرعية التي تتركز حول الأفراد في عباداتهم ومعاملاتهم، المبدأ الذي لاينسجم مع شمول الدين الإسلامي، وانفتاح الفقه على الحياة المختلفة سياسيا واقتصادياً وثقافياً واجتماعياً وتربوياً، واسباب هذا الانحسار يرجع في اغلبها إلى الظروف السياسية التي ارغمت الكثير من فقهاء المسلمين إلى الابتعاد عن الواقع وحاجاته، هربا من ضغوطات الملوك الذين جاءوا بدءاً من معاوية بن ابي سفيان، حيث ابتعد الفقهاء عن الفقه السياسي ونقه الدولة، وفقه العلاقات الاقتصادية والدولية، فالتزم الفقهاء ناحية الفروع، فأستفاضوا في شرح العبادات والمعاملات على النحو المسطر في الكتب الففهية، وهكذا ارتبط الاجتهاد بصورة الفرد المسلم في ذهن الفقيه، لابصورة المجتمع المسلم[1].

ويقول الشيخ محمد مهدي شمس الدين "في الفقه لابد من فتح ابواب

(1) الشهيد الصدر: الاتجاهات المستقبلة لحركة الاجتهاد، الاجتهاد والحياة، اعداد محمد الحسيني، م. س، ص145.

لاتزال مغلقة على مانسميه الفقه العام، فقه المجتمع وفقه الامة، ماهو موجود الآن، أي تسعون بالمائة هو فقه فردي"[1].

ويذكر الشيخ مثالاً على ذلك الجهاد، الجهاد هو تشريع للأمة وليس للأفراد، ولكن العقلية الفردية حكمت على ان يروا في خطابات الجهاد ما سموه الخطاب الكفائي، أي حكم أفراد[2].

وقد تحدث الإمام الخميني عن هذا الجانب حيث طالب الفقهاء بأن يبذلوا قصارى طاقاتهم لكي لايتهم الإسلام بالعجز عن ادراة العالم في المنعطفات الاقتصادية والعسكرية والاجتماعية والسياسية[3]. والفقه عنده هو النظرة الواقعية لادارة الإنسان والاجتماع من المهد ال اللحد[4]. ويقول " ان للإسلام أحكاما لكافة شؤون الإنسان المادية والمعنوية. وله أحكام في الأمور التي لها دخل برقُيه المعنوي والتربية العقلانية للإنسان"[5].

ب - الشهيد الصدر (قدس) وانكماش هدف الفقه:

يرى الشهيد الصدر أن حركة الاجتهاد عند الإمامية قد عاشت مرحلة انكماش في الهدف، وذلك حين أخذ المجال الفردي في التطبيق بعين الاعتبار فقط وهذا انكماش في الموضوع، فقد اخذ الاجتهاد يركز بأستمرار على الجوانب الفقهية الأكثر اتصالاً بالمجال التطبيقي الفردي واهملت المواضيع التي تمهد للمجال التطبيقي الاجتماعي[6]. وهذا الاتجاة الذهني لدى الفقه لم يؤثر فقط إلى انكماش الفقه من الناحية الموضوعية، بل أدى بالتدريج إلى تسرب الفردية إلى نظرة الفقيه نحو الشريعة نفسها، فأتخذت في ذهنة طابعاً فردياً.

ويذكر الشهيد الصدر مثالين لذهنية الفقيه االفردية ونظرته إلى الفقه والشريعة:

---

(1) الاجتهاد والحياة، حوار على الورق، م.س، ص18

(2) م. س، ص18.

(3) مهريزي: م.س، ص95

(4) م. ن.

(5) مهريزي: ص96.

(6) الاتجاهات المستقبلة لحركة الاجتهاد، الاجتهاد والحياة، م. س، ص156

الأول: دليل الانسداد وهو مثال أصولي، والذي يعرض الفكرة القائلة بأننا مادمنا نعلم بأن في الشريعة تكاليف، ولايمكننا معرفتها بصورة قطعية، فيجب ان يكون المتبع في معرفتها هو الظن، ولايمكن القول بالاحتياط واجب على المكلف في كل واقعة بدلاً من اتخاذ الظن مقياساً، لانه إذ يؤدي التوسع في الاحتياط إلى الحرج، فيسمح لكل مكلف بأن يقلل من الاحتياط إلى درجة لا تؤدي إلى الحرج عليه. هذا مايقوله الأصوليون، ويناقشهم الشهيد الصدر فيقول: "انظروا إلى الروح الكامنه في هذا الافتراض، وكيف سيطرت على أصحابه النظرة الفردية إلى الشريعة، فأن الشريعة انما يمكن ان تأمر بهذا النوع من الاحتياط لو كانت تشريعاً للفرد فحسب، واما حين تكون الشريعة تشريعاً للجماعة وأساساً لتنظيم حياتها فلا يمكن ذلك بشأنها، فلايمكن ان تقيم حياتها وعلاقتها الاجتماعية والاقتصادية والتجارية والسياسية على اساس الاحتياط"[1].

والمثال الثاني: فيأخذة الشهيد الصدر من الاعتراض الذي اثارة الفقهاء حول قاعدة لاضرر ولاضرار، حيث قالوا ان هذه القاعدة تنفي وجود أي حكم ضرري في الإسلام بينما نجد في الإسلام أحكاماً ضررية كثيرة، كتشريع الديات والقصاص والضمان والزكاة، فإن في هذه الأحكام اضراراًبالقاتل الذي يكلف بالدية والقصاص، واضرارا بالشخص الذي يتلف مال غيرة إذ يكلف بضمانه، واضراراً بصاحب المال الذي يكلف بدفع الزكاة[2].

إنَّ هذا الاعتراض يقوم على أساس النظرة الفرديّة إلى التشريع، فهي التي اتاحت لهم أنْ يعدوا هذه الأحكام ضررية، بينما لايمكن ان تعد كذلك في شريعة تفكر بالفرد بوصفه جزءاً في جماعة، ومرتبط بمصالحها، بل ان خلو الشريعة من تشريع الضمان والضرائب يعد أمراً ضررياً[3].

ويذهب الصدر إلى امتداد اثر هذا الانكماش إلى ترسُّخ النظرة الفردية للشريعة إلى طريقة فهم النص الشرعي، فمن ناحية أهملت في فهم النصوص شخصية النبي، أو الإمام كحاكم، أو رئيس للدولة. فلا يستفاد من نهيه أو امرة

(1) م. ن، ص156-157
(2) الاتجاهات المستقبلة لحركة الاجتهاد، الاجتهاد والحياة، م. ن، ص157
(3) م. ن، ص157

حكماً شرعياً عاماً لانه تصرف هنا بوصفه رئيس دولة أو جماعة[1].

ان هذا الانموذج حكم سيرة الفقهاء عبر قرون عديدة وانتج فقهاً قائماً على التبويب المتعارف عليه عندهم وعند المكلفين والذي يبدأ بالطهارة وينتهي بالديات.

المطلب الثاني

الأنموذج الثاني: فقه النظرية، فقه المجتمع

بدأ في الآونة الأخيرة ظهور انموذج فقهي جديد في الوسط الإمامي بصورة خاصة يتناول الفقه الاجتماعي وقد سمي بفقه النظرية.

أ - فقه النظرية:

التعريف "هو عملية استنباط واكتشاف الإطار العام للموقف الفقهي تجاه مجال معين من مجالات الحياة، كالمجال الإقتصادي أو القضائي أو السياسي ...الخ، وبلورة المعالجة الإسلامية وصياغتها بصورة نظرية كلية محكمة تكون بمثابة قاعدة جامعة لشتات الأحكام الفرعية وصالحة لان تنبثق عنها الأبنية العلوية من الأحكام والقوانين لتنظيم الحياة"[2]، وتعد اطروحة الشهيد محمد باقر الصدر في بلورة النظرية الإسلامية الاقتصادية التجربة الرائدة في مجال فقه النظرية.

وفقه النظرية يحرك ويوسع مجال الفقه ونفوذه، ويعد احد الفتوحات الفكرية الكبرى في تاريخنا المعاصر، كان لها الاثر البالغ في تغيير الخطاب الإسلامي شكلاً ومضموناً، فقد شقت طريقاأمام الرسالة لمنافسة الآخر، وقلب مركز الاقتدار الفكري لصالح الاتجاه الإسلامي في الصراع الفكري المحتدم بينه وبين الاتجاهات الوضعية، فقد صار للفقه المنهجية التامة حول برامج الحياة،

---

(1) م. ن، ص158

(2) الغفوري، خالد (الشيخ): فقه النظرية لدى الشهيد الصدر (قدس سره)، مجلة فقه أهل البيت، العدد 20، سنة 2001، ص123.

ونظرية عامة بأساس تصوري تقف عليه البناءات التفصيلية المتكثرة في قضاياالمجتمع كافة، حيث يتم بواسطة الصياغات العامة ضغط الكم الهائل من الأحكام الممتدة أفقياً والتي يتعذر عادةً الاحاطة بها تصوراً من قبل الملأ العام فضلاً عن القناعة بها -ضمن قوالب ناجزة، وقواعد معدودة يسهل دركها ولايصعب تصديقها[1].

كما ان وظيفة فقه النظرية التصدي لمعالجة وبحث التكاليف في دائرة اوسع من الفرد، أي بحث التكاليف الاجتماعية، فان هذا المجال الفقهي الواسع بمستوى من الخطورة والضرورة يفوق فقه الفرد بمراتب، مادمنا نعتقد بأن قيادة الإسلام للمجتمع من المسلمات اليقينية فقهياً.

والفقيه لا يدخر جهداً في استنباط الموقف الشرعي تجاه مسألة جزئية تطرح من قبل شخص أو شخصين، ولذا فإن الفقيه مطلوب منه ان يبذل قصارى جهده وكل مافي وسعه لاستخراج الموقف الشرعي تجاه الحركة الاجتماعية العامة، وكيفية توجيهها وأدارتها، وهذا يجعله يحتاج إلى نظرية عامه ورؤية شاملة، وامتلاك قاعدة عامة للانطلاق في معالجة قضايا حكم المجتمع وأدارته ومايكتنف ذلك من ملابسات وتعقيدات.

وفقه النظرية يسد حاجات عملية منها:

1 - التقنين: وهذا مايمكن ان نتصوره على مستويين:

الأول: تحديد الاسس الكلية للقوانين بصورة اجمالية، أو مايصطلح عليه بالدستور، ان الرؤية الشاملة، أي فقه النظرية سيعين كثيراً في تقديم الاجابة الصلبة وبشكل محدد تجاه اغلب المسائل.

المستوى الثاني: سن القوانين والانظمة التفصيلية اللازمة لادارة المجتمع، فهل من المعقول ان يرفض المسلمون الانظمة الوضعية، بدون ان يأمَنوا من ملأ الفراغ في القوانين والانظمة، هل من الممكن اغفال التخطيط الصحي

---

(1) ظ، الصدر، محمد باقر (الشهيد)، المدرسة القرآنية، المجموعة الكاملة لمؤلفاته، ج3، ص40-41، وظ كذلك، الغفوري، فقه أهل البيت، العدد 20، ص19 - 20

والاقتصادي أو الامني، أم هل يمكن إهمال تنظيم الجيوش والقدرات الدفاعية وسائر الدوائر الأخرى؟، هل من واجب الدولة الإسلامية ان تقدم الخدمات الصحية، وهل لها جهاز امني وماهي حدود صلاحياته وكيف يمارس نشاطه؟، هل سن الخدمة العسكرية الاجبارية أمر سائغ شرعا أم لا ؟

هذه الاسئلة وغيرها لا نملك الإجابة عنها، ما لم نملك صورة محيطة على الموقف العام والنظرية العامة. فإن مالدينا من الأحكام الفرعية والفردية هي قليلة وقد تتزاحم، فلو تصدى الفقيه لمعالجة النظام المصرفي من خلال مايمتلك من أحكام فرعية فقط، كحرمة الربا، فياترى هل يحالفه التوفيق في تقديم الأنموذج الناضج؟ "الحق: إننا مالم نكتشف التكييف الشرعي للمعاملات المصرفية على ضوء النظرية الاقتصادية العامة وفي ظل التصور التام حول الثروة وحقيقة المال وسائر العناصر المقوَمة لحركة الاقتصاد. فستنحسر الحلول في عمليات الترقيع والترميم"[1].

2 - النظام القضائي والحقوقي:

إنَّ التعامل مع النظام القضائي طبقاً للأحكام الجزئية من الحدود والديات، وبعض الأحكام المتفرقة قد لا يوصلنا إلى العدالة، التي هي شعار الإسلام وغايته المنشودة، بل ربما يؤدي إلى اشاعة الفوضى، لان المجتهد يقضي وفق جتهادة فتجد الحالة الواحدة لها أكثر من معالجة نتيجة الاختلاف في الاجتهاد، وطرق إثبات القضايا وطرق التحقيق. هذا كله يحتاج إلى فقه النظرية لتطبيق هذا الجانب المهم من الإسلام.

3 - التنفيذ:

إنَّ الرؤية العامة للتشريع يلقي بضلالة على التنفيذ، فالمذهب الاقتصادي الإسلامي مثلاً هو الذي يحدد طريقة المسلمين في التعامل مع المصارف وكيفية العمل داخلهُ والنظام الذي يعمل به.

---

(1) الغفوري: فقه النظرية، ص132.

4 - القرارات المصيرية:

في حالات الازمات السياسية والإقتصادية، فعلى ولي الأمر أنْ يتخذ القرار الإسلامي الشرعي المناسب لمعالجة هذه الأمور وهذ يحتاج إلى تعيين الخطوط العريضة لذلك[1].

ب - فقه النظرية ومجال الاجتهاد والإفتاء

إن فقه النظرية يساهم في تكوين نظرة متكاملة ورؤية شاملة، ويدخل بنفسه كعنصر مؤثر في استنباط الأحكام الفرعية، ان النظريات العامة تعطي للأدلة الشرعية بعداً جديداً شأنها في ذلك شأن أي قاعدة فقهية، وتبرز موارد جديدة لها. هذا من جانب ومن جانب آخر ان فقه النظرية سينفع بأتجاه تفعيل عملية الاجتهاد وادخال عنصريالزمان والمكان في الاستنباط. بما لايخالف الروح العامة للقرآن الكريم، أي ان الدليل لا يكون حجة إذا كان غير منسجم مع طبيعة تشريعات القرآن ومزاج أحكامه، فمثلاً لو وردت رواية بذم طائفة من الناس وبيان ضعتهم في الخلق، أو انهم قسم من الجن، قلنا ان هذا مخالف مع صريح الكتاب في وحدة البشرية جنساً في الإنسانية. ولاريب ان النظرية العامة تكشف النقاب عن هذه الروح العامة للقرآن[2].

وكان الشهيد الصدر يدرك مبكراً ان على الفقه الإسلامي ان "يتخطى فقه الأحكام إلى فقه النظريات"[3]، فليس من الصحيح ان ينحصر جهد الفقيه في استنباط أحكام جزئية متناثرة.

إنَّ منهحه يقع بين ركيزتين اساسيتين لاكتشاف النظرية في الأحكام المتفرقة:

---

(1) ظ: الغفوري فقه النظرية، ص135.

(2) ظ، م. ن، ص136.

(3) اقتصادنا، مركز الابحاث التخصصية للشهيد الصدر، ط1، 1424 ه، قم، ص466.

1 - ان هناك فارقاً أساسياً بين عملية خلق وتكوين النظرية، وبين عملية اكتشافها[1].

2 - حين يتم تناول مجموعة من أحكام الإسلام المندرجة تحت موضوع معين، لنجتازها إلى ما هو اعمق، إلى القواعد الاساسية التي تشكل النظرية الإسلامية، لانكتفي بعرض أو فحص كل واحد من تلك الأحكام بصورة منعزلة ومستقلة عن الأحكام الأخرى، لان طريقة العزل أو الانفرادية انما تنسجم مع بحث على مستوى القانون المدني في أحكام الشريعة، اما إذا كان الهدف هو عملية اكتشاف النظرية أو المذهب الإسلامي فلابد من أن تنجز عملية تركيب بين تلك المفردات، أي ندرس كل واحد منها بوصفه جزءاً من كل، وجانباً من صيغة عامة مترابطة، لتنتهي من ذلك إلى اكتشاف القاعدة العامة التي تشع من خلال الكل، أو من خلال المركب، وتصلح لتفسيرة وتبريرة[2].

المطلب الثالث

الأنموذج الثالث: نظرية الحسبة وولاية الفقيه ومنطقة الفراغ

هناك اتجاه يرى أن الفقيه الجامع للشرائط له الولاية على الناس قد تتسع أو تضيق بحسب الاراء والاتجاهات المختلفة في هذا الموضوع. والاتجاه الاخر يرى بأن الفقيه ليست له ولاية على الناس.

الأولى عرفت بنظرية ولاية الفقيه، اما النظرية الثانية فعرفت بنظرية الحسبة.

الحسبة يعرفها الفقهاء بأنها "المصالح المطلوبة للشارع غير المأخوذة على شخص معين، المعبر عنها بالأمور الحسبية، وهي التي علم من الشرع العمل بها، وعدم جواز تركها، وان التكليف بها لم يتوجه إلى شخص معيَن، ولاتكون من الواجب الكفائي لتكون مطلوبة من كل احد، كالتصرف في اموال القصَر من الذين ليس لهم اولياء والموقوفات العامة التي لم يعيّن المتولي لها من قبل الواقفين، أو قام الدليل على كونها بيد ولي أمر المسلمين والحاكمين، كأقامة

(1) ظ، اقتصادنا، ص432-433.

(2) ظ: اقتصادنا، م. س، ص438.

الحدود والتعزيرات والتصدي لجمع الحقوق الشرعية وصرفها لمواردها، والتصدي لتنظيم أمر جوامع المسلمين وبلادهم"[1].

في نظرية الأمور الحسبية، الشارع لم يعيَن لها شخصاً بخصوصه يقوم بتنظيم حياة المسلمين ومصالح بلادهم، ولكن يعلم من مذاقه وبحسب الفهم للتشريعات الصادرة منه، انه يريد هذه الأمور، وانه يريد ان يقوم بها احد، فهل يقوم بها شخص غير عارف بالتشريع، أم يقوم بها شخص عارف بالفقه وبمذاق التشريعات الإسلامية ؟[2].

ترى نظرية الأمور الحسبية أنه بحسب العقل السليم ان الذي يجب ان يقوم بهذا يتعين ان يكون الفقيه العارف بمذاق الشرع، لامن باب ان الشارع اوكل إليه ذلك - كما تقول نظرية ولاية الفقيه – بل أن العقل يدرك ان هذه مصالح مطلوبة للشارع ولابد ان تنفذ، وحيث ان الشارع لم يوكلها إلى شخص معين، ولابد ان يقوم بها شخص ما، فمن اولى من الفقيه للقيام بها ؟!

يؤمن صاحب نظرية الحسبة بالعقل كأساس لانصراف هذه الوظائف إلى الفقيه، وهذا الرأي يتوافق مع نظرية أصحاب ولاية الفقيه، الذي يستدل بالعقل فضلاً عن النص، ولكن الفارق بينهما ان أصحاب نظرية ولاية الفقيه يرون بأن الشارع نص على ايكال هذه الوظيفة إلى الفقيه الجامع للشرائط.

ملاحظات على نظرية الحسبة: -

أولاً: ان نظرية الحسبة تدور فقط في الموارد التي جاز الشارع التحرك فيها. مثال على ذلك: -اذا كان هناك شيئا ملكاَ لانسان معين (كالكتاب) فهل يجوز ان يرغم هذا الشخص على بيعه ؟

في نظرية الحسبة لايجوز قطعا، الابعنوان آخروهو العنوان الثانوي،

---

(1) التبريزي، جواد (الشيخ)، ارشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، مطبوعات اسماعيليان، ط2 1411، هـ-1990م، قم، ايران، ج3، ص25-26.

(2) الحيدري، كمال، دراسة مقارنة بين نظريتي الحسبة ومنطقة الفراغ التشريعي، مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد 55، 1430 هـ-2009م، ص143

ولايجوز للفقيه المتصدي على اساسها ان يرغم هذا الإنسان على البيع الا بالعنوان الثانوي. اما وفقاً لنظرية ولاية الفقيه، فإنه حتى لو كان هذا الامرفي ذاته غير جائز، إلا أن للفقيه المتصدي لامر المسلمين يجوز له ان يرغم هذا الإنسان على البيع.

فالفقيه في نظرية الحسبة أو الأمور الحسبية انما يستطيع ان يتحرك ضمن دائرة الأحكام المجازة بالعناوين الأولية، اما غير الجائزة بالعناوين الأولية فلا يستطيع ان يتحرك فيها استناداً إلى الفقه التقليدي.

إن نظرية الحسبة تبتني على اساس القول بعدم تصدي الإسلام للحكم، لانه إذا كان الحاكم متصدياً، فينبغي ان يقوم هو أو جهاز الدولة الحكومي بتنظيم المجتمع وحفظ امنه، وهذا لايرونه -أصحاب نظرية الحسبة - من وظيفة الحاكم الوالي الجامع للشرائط، ولايدخلونها في هذه الدائرة.

ويتبين هذا الكلام من خلال توضيح وبيان هذه النظرية، حيث ان النظرية تذكر ان هناك جملة من الأمور التي نعلم من الشارع بأنه لايرضى بفواتها، وهو يريدها ان تتحقق في الخارج، وهو لم يعينها لشخص خاص، من قبيل ان هناك نظاماً في المجتمع، والإسلام يريد لهذا المجتمع ان ينظم أمورة ويحفظ ثغورة فلا يرضى بأن توجد دولة من دون نظام امني، ودولة تحكمه وتهيىء له اسباب الاستقرار والامان، ولكن حين يأتي إلى التطبيق نجد انه لم يضعها في عهدة شخص معين، فهناك أحكام ارادها وعيَن لها شخصاً هو الحاكم الشرعي القائم بأمر المسلمين كالحدود والتعزيرات،

فمن يقوم بجملة الأمور التي لم يعين لها شخصاً ؟

أصحاب هذه النظرية يقولون بأنه ان وجد الفقيه الجامع للشرائط فهو اولى ان يقوم بها، والا قام بها عدول المؤمنين.

وبحسب ما يُكتشف من كلامهم انه ليس من وظيفة الحاكم، ولا الولي الجامع للشرائط ان يتصدى لأمور المسلمين من قبيل تنظيم المجتمع وحفظ امنه وثغورة وماشابه ذلك. وقد يمكن القول إنَّ أصحاب هذه النظرية بحسب الواقع - التطبيقي- يؤمنون بالحكومة الإسلامية، ولكن من الناحية النظرية لايجدون

المنطلقات والركائز الذهنيـــة لذلك[1].

ويظهرذلك في كلام الشيخ التبريزي، حيث يقول " نعم ولكن بما ان التحفظ على بلاد المسلمين والدفاع عنهم وعن الحوزة الإسلامية والممانعة من استيلاء الخونة والفساق والاشرار فضلاً عن المنافقين والكفار ممايعلم وجوبة على حد وجوب سائر الأمور التي يعبر عنها بالحسبة، بل ماذكر اهمها والاصل الاساس لها، فالواجب على الفقيه العادل البصير مع تمكنه هو التصدي لذلك مباشرة أو بالتوكيل، ولايبعد دخوله بالتصدي في عنوان ولي الامر اللازم طاعته وطاعة وكلائه فيما إذا لم يكن امرهم ونهيهم وسائر تصرفاتهم خارجة عن الحدود التي رسمها الشرع، حيث لاطاعة لمخلوق في معصية الخالق .. ومع تصدية لايعلم مشروعية التصدي من غيره، كما يعلم عدم جواز معارضته أو تضعيفة، بل يجب تقويته والمساعدة والمجاهدة على مهامه "[2].

وعلى ماتقدم تكون هذه النظرية غير ناهضة بشكل كامل بحل المشكلة الاجتماعية المعاصرة في الواقع الإسلامي على جميع المستويات، ولذلك يحتاج إلى الاستعانة بنظرية أخرى هي نظرية الفراغ التشريعي.

أ - منطقة الفراغ التشريعي:

أولاً: هناك نقاط ارتكازية لابد من في مسار البحث في فقه النظرية ان يعرضها الباحث الفقيه برؤية واضحة، واهمها هي:

1 - منطقة الفراغ في الشريعة.

2 - صلاحيات الحاكم أو ولي المسلمين في ملأ منطقة الفراغ[3].

والفكرة الاساسية لمنطقة الفراغ هذه تقوم على اساس ان الإسلام لايقدم مبادئهُ التشريعية في جوانب الحياة المتغيرة بوصفها علاجاً مرحليا، سيجتازه التاريخ بعد زمن معين، وانما يقدمها باعتبارها الصورة النظرية الصالحة لجميع

(1) الحيدري: دراسة مقارنة، م. س، ص150.
(2) ارشاد الطالب، م. س، ج3، ص45.
(3) ظ: اقتصادنا، م. س، ص443، كذلك: شمس الدين، الاجتهاد والتقليد، ص160.

العصور، من هنا كان لابد من أن ينعكس فيها تطور العصور ضمن عنصر متحرك، يمد النظرية بقدرة على التكيف وفقاً لظروف مختلفة[1].

وليس المراد من هذا المصطلح (منطقة الفراغ) ان هناك جملة من الأمور اهملت في الشريعة، بل المراد المساحة التي اوكلت الشريعة تعمداً أمر تحديدها بيد ولي الامر والفقهاء، بما تقتضي به حاجة الأمة في تطورها وما يطرأ عليها من تبدلات وتغيرات.

هل توجد في الإسلام منطقة فراغ تشريعي ؟

بناءاً على القائلين "بالتصويب"، فالفراغ التشريعي، أمر واقع، لعدهم ان الحكم عند الله، في مالانص فيه هو ما أدى الية ظن المجتهد، وهذا لافرق فيه بين الموضوعات والافعال والتروك والعلاقات الموجودة بالفعل، أو مقدرة الوجود أو المجهولات التي تظهر في مستقبل الزمان[2].

وأما على مبنى المخطئة فلا يمكن القول بوجود فراغ تشريعي لمخالفة ذلك للكلية المسلَمة عند المخطئة، بل هي من أصولهم "إن لله في كل واقعة حكماً يستوي فيه العالم والجاهل".[3] ومن هنا يناقش شمس الدين في هذة النظرية عارضاً المجالات المتصورة لمنطقة الفراغ التشريعي، فيرفض وجدان ذلك في بعض المجالات ويقبلها في مجالات محدودة ضمن نطاق ضيق[4].

إن أصحاب نظرية الفراغ عندما يأتون إلى الجانب الاجتماعي يقولون ان هناك جوانب ثابتة وأخرى متغيرة، فلابد ان يوازيها في الشريعة جوانب ثابتة وأخرى متغيرة. والشريعة اعطت للجوانب الثابتة تشريعات ثابتة، واما المتغيرة فلم تعط لها اطراً وقواعد ثابتة، وإنما أوكل أمرها إلى شخص وهو المسمى بـ"ولي الامر" الحاكم الشرعي للدولة الإسلامية، وهو الفقيه الجامع للشرائط،

---

(1) ظ: الشهيد الصدر، محمد باقر، اقتصادنا، ص4601.
ظ:عبد الحميد، صائب، م.س، ص121

(2) شمس الدين، مجال الاجتهاد ومناطق الفراغ التشريعي، كتاب الاجتهاد والتجديد المؤسسة الدولية بيروت، ط1، 1999م، ص105.

(3) م. ن، ص106.

(4) ظ: نفسه، 103 - 123.

وفق المذهب الإمامي. ومن هنا صار للفقيه الجامع للشرائط منطقة فراغ يستطيع ان يتحرك فيها، وهي المسماة بمنطقة الفراغ في التشريع الإسلامي، وهذه هي نظرية الشهيد محمد باقر الصدر التي سطرها في «اقتصادنا» والتي يحددها بمنطقة المباحات[1].

وعملية الاجتهاد والاستنباط في مجال الأحكام التدبيرية (الفراغ التشريعي) تخضع إلى الأسس والأصول العامة للاجتهاد والاستنباط، إضافة إلى معايير أخرى مما يفترض وجودها وتسمى بـ "أدلة التشريع العليا" بنحو القضايا الكلية في القضايا المالية والاقتصادية والتنظيمية والامنية والعلائقية داخل المجتمع المسلم وبين المجتمع المسلم والمجتمعات والدول الأخرى.

المطلب الرابع
الأنموذج القياسي أو الإرشادي الرابع
مجال الفقه في التنمية المستقبلية
(اتجاه في طور التشكل)

إنَّ عملية الاجتهاد الفقهي "بمفهومها المدرسي" هي عملية مناورة ومداولة مع الادلة فحسب... ولكن المراجعة الواعية والقراءة الدقيقة تحتم على المجتهدين ان يستبدلوا هذا الفهم للاجتهاد بمفهوم أكثر حيوية واقرب إلى واقع التشريع وهو إن الاجتهاد ممارسة يخوضها المتخصص في دائرتين: دائرة الادلة الشرعية، ودائرة الحياة والواقع بما يزخر به من مستجدات وحوادث سيما بعد ان تهيأت مجالات، واجواء للفقه كي يأخذ طريقه للتطبيق، أو التأثير وتوفرت فرص لكي يلعب الفقه دوراً أكبر مما كان عليه من قبل سواء كان في الدائرة المحلية، أو الإقليمية، أو الدولية، أو العالمية[2].

ومثل هذه الموضوعات لابّد ان تكتسب أهمية استثنائية في بحوث الفقه

---

(1) الشهيد الصدر: اقتصادنا، مر البحث بهذه النظرية في الفصل السابق.
(2) الغفوري، خالد، الاجتهاد والمعاصرة، مجلة فقه أهل البيت ﷺ، العدد 34، السنة التاسعة، 1425هـ-2004م، ص5.

المعاصرة، وعمليات الاجتهاد الراهنة، وهذا ما وجدناه في بحوث فقهية حديثة حاولت ان تغطي هذا الجانب في أكثر من مجال وباب، ولذلك صارت ابواب الفقه بحاجة إلى إضافة المزيد من الابواب المستحدثة التي ظهرت مع تطور حياة الإنسان، وهذا ما جعلها تتحول إلى بحوث تمثل أنموذجا إرشاديا ترسم افق الفقه الحاضر وتجعله يلتفت إلى مواضيع ولا يستطيع مغادرتها.

من هذه الأبواب التي بدأ يتناولها الفقه المعاصر هي:

1 - فقه البيئة وحمايتها: وموقف الشريعة والتدابير المتخذة تجاه هذه القضية المصيرية لحياة الإنسان ولمفهوم الاستخلاف الصالح للانسان في الأرض.

2 - حقوق الإنسان: لابّد للشريعة الإسلامية أنْ تقدم رؤية واضحة وشاملة وضمن صياغة متكاملة لهذا الموضوع المهم الذي تحمله الحضارة الحالية كأيدولوجيا تناضل من أجلها.

3 - الإرهاب: انها قضية العصر الراهن، فهل مايجري في الواقع الراهن من عمليات تفجير انتحاري هو جهاد أو ارهاب لايشرعه الفقه الإسلامي ؟.

4 - العولمة: هل للفقة كلام أو فتوى أو موقف تجاه هذا المد الثقافي والاعلامي والاقتصادي والاجتماعي والسياسي وذوبان الفواصل والحدود بين الامم أم لا؟

5 - المجتمع المدني: مصطلح يقتضي التعددية الدينية والمذهبية والسياسية، فهل الشريعة الإسلامية تستوعب كل هذه التفصيلات، أم ماهو الموقف الفقهي الحالي منها ؟.

6 - غزوالفضاء: التطور العلمي والاكتشافات الهائلة للانسان، كيف ستعامل معها الفقه المدرسي، وكم سيتفاعل مع هذه القضايا ؟

7 - الاكتشافات والاختراعات العلمية التي تطال حياة الناس من حيث الاستنساخ البشري واستئجار الرحم وغيرة من الموضوعات المهمة طبياً وانسانياً، وموقف الفقه المستقبلي تجاه كل المستجدات الحياتية التي ولدت من حضارة تختلف فلسفياً وواقعياً عن زمن نزول النص

فكيف سيكيف الفقه ادواته وأدلته ليتماشى مع كل هذه المتغيرات السريعة التحول والنمو[1].

إن مسؤولية الاجتهاد اليوم هي ان يواكب كل هذه الملابسات الواقعية المعقَدة، فلايكفي مجرد تحديد الموقف الفقهي منه بعدّه -الاستنساخ البشري مثلاً- حالة مختبرية يمارسها المتخصص فيفتي بالجواز أو الحرمة " بل لابد من تصوَرها كظاهرة فرضية تترتب عليها جملة من العلاقات غير المألوفة ثم التعاطي معها. . .

وهذه موضوعات يمكنها ان تكون منطلقاً للبحوث الفقهية التي لابد ان تنتهي إلى صياغات متقنة وبرامج حياتية محكمة. . .[2]، وان كانت قد تصطدم ببعض الموانع. ورفع الموانع المحتملة انما يتحقق من خلال التنسيق وتقسيم الادوار وتحديد الأولويات وتحاشي التكرار والموازنة بين هذه البحوث فإن الحالة الفردية تؤول إلى بعثرة الطاقات الاجتهادية وتشتتها وعدم استيعاب المجالات المفتوحة للبحث. . .، ويبقى ان تفاعل الفقيه مع مستجدات الواقع، يدعوه إلى ايجاد نوع من التنسيق والبرمجة للافادة اقصى مايمكن من الطاقات الاجتهادية المباركة والخلاقة.

هذا ما استطاع البحث من بلورته في رؤية أولى للنماذج الإرشادية للفقه عبر مسيرته التاريخية، من خلال مدارسه المختلفة.

(1) ظ: النفوري: خالد، مجلة فقه أهل البيت ﷺ، العدد 34، ص8.
(2) ظ: النفوري، خالد، مجلة فقه أهل البيت ﷺ، العدد 48، 1428هـ-2007م، ص9.

نتائج البحث والخاتمة

الفقه الإسلامي علم كباقي العلوم، وبما أنَّ لكل علم فلسفة، سواء كان من العلوم الإنسانية أو العلوم الطبيعية، فإنَّ لعلم الفقه فلسفة لابد أنْ يدرس ويناقش ويؤصل، لأنَّ معرفة الفقه لا تتم دون هذه المعرفة التي تنظر للعلم من الخارج ولاتدخل في مسائلهِ، ومن هذه الفرضية إنطلق البحث عن الأسس النظرية للفقه، عبر ما يسمى بفلسفة الفقه، لذا كان لابد من التعريف بهذا العلم عبر مفرداته من قضايا مسائله، وبحثه، والمراحل التي مّر بها، والتنظير الأصولي الذي كتب عنه... والبحث عن النسيج المستتر للفقه، والتعريف بأهم قضاياه وقد توصل البحث في هذا الموضوع إلى نتائج، وكانت أبرز نتائج الفصل التمهيدي هي:

1 - علم الفقه هو علم كباقي العلوم، وإنْ كان مصدرهُ خطاب علوي، ويعتمد على النص المقدس في تكوينه وتأسيسهُ بالدرجة الأولى.

2 - العرب المسلمون عرفوا فلسفة العلم عبر تصنيفهم في قضايا العلم، وسميت بالرؤوس الثمانية للعلم.

3 - هناك نماذج قياسية إرشادية لكل علم، والتي تعني وجود مجموعة متآلفة منسجمة من المعتقدات والقيم والنظريات والقوانين والأدوات والتكتيكات، والتطبيقات يشترك بها أعضاء مجتمع علمي معين، تمثل طريقة في التفسير والممارسة، ولعلم الفقه مثل هذه النماذج التي مرت على الفقيه الإسلامي: منها مثلاً فقه الفرد ثم فقه النظرية وفقه الفراغ التشريعي والمستجدات الفقهية الحديثة.

4 - هناك أنواع من البحث الفقهي أحدهما ينظر في مسائل العلم ويسمى معارف الدرجة الأولى وآخر بحث بعدي ويسمى معارف الدرجة الثانية ينظر في مسائل العلم وتاريخ تكوين العلم، وهذا هو فلسفة الفقه.

5 - من أغراض فلسفة الفقه دراسة اصباغ الفقه بقابليات الفقيه المعرفية.

6 - دراسة فلسفة الفقه تظهر لنا دائرة نفوذ الفقه والمجال الذي يعمل به (دنيوي وأخروي).

7 - دراسة فلسفة الفقه تبين شمولية الفقه وجامعيته وأساس الزامه.

8 - إنَّ أسس الفقه هي ثلاث اسس عقائدية فكرية كلاميّة، وأُخرى معرفية، وثالثة منهجيّة، لذا جاءت الأطروحة بهذه الفصول الثلاثة.

نتائج الفصل الأول:

1 - مصدر عقائدي-فكري يستمد وجوده الفلسفي منه، ولولا هذه العقيدة لما كان للفقه وجود.

2 - أهم نظرية عقائدية للفقه هي نظرية التكليف التي تقوم على اساس عقلي هي وجوب النظر في الخالق والكون، وهذا التأسيس العقلي هو الأساس لتأسيس ونشوء المسألة الدينية برمتها ومنها الشريعة الإسلامية.

3 - إنَّ لقضايا علم الكلام تأثير على الفقه، لأنَّ تأسيس الفقه يتوقف أساساً على القضايا الأصولية المحررة في علم الكلام.

4 - هناك مدرستان في تأسيس المسألة الدينية: هي مدرسة الحق الذاتي التي تقول بحسن الافعال حسناً ذاتياً، وقبحها قبحاً ذاتياً، ومدرسة حق الملكية التي ترى أنَّ الافعال والقضايا ليس فيها هذه الصفات وأنما هي حسنه لأنّص الشرع حسنها أو قبحها.

5 - تتأسس المسألة الدينية وفقاً لمنطق الحق الذاتي أستناداً إلى الواجبات المعيارية، فتبدأ العملية بأثبات الواجبات المتعينة على المكلَّف، وعلى رأسها وجوب النظر، ليتم من خلالها إثبات حالة الثبوت التي تتعين بها الواجبات المفترضة على المكلّف، ومنها واجبات بناء المسألة الدينيّة وفق بعثة الأنبياء والعصمة.

أمّا في منطق حق الملكية، كل واجب تكليفي مبعثهُ المالك الحقيقي لاغير، وتتأسس المسألة الدينيّة أساساً إلى نظرية الكلام الإلهي "إذ الشرع يبنى على الكلام فإن لم يثبت كلام النفس لم يثبت الشرع" كما يقول الغزالي.

6 - يمكن أنْ تكون نظرية الاستخلاف هي الأساس الفكري للتكليف، فهي جامعة لأصلين هامين على مستوى الاعتقاد والسلوك وهما الإيمان بالله والعمل الصالح، هدفها بناء الإنسان الصالح.

7 - هناك نظريات أخرى تفسر تأسيس التكليف وبالتالي الفقه، ومنها نظرية الإبتلاء ونظرية الفطرة ونظرية الحقوق الطبيعية.

8 - إنَّ لمقولة العصمة تأثير بالغ في عملية الاستنباط الفقهي، فالتصور الذي يحملهُ الفقيه عن العصمة يؤثر في كيفية تعامله مع الروايات والنصوص الواردة عن المعصوم.

9 - في المدرسة الإمامية كان الموقف النهائي من العصمة، هو العصمة المطلقة للمعصوم.

الفصل الثاني: الأسس والمصادر المعرفية للفقه:

1 - قصد البحث بالأسس المعرفية هو كل ما له أثر معرفي على تكوين الفقه، مما ساهم أو يساهم في رفد عملية الاستنباط الفقهي ولايقتصر على المصادر الأربعة عند الإمامية أو العشرة عند غيرهم، ويدخل في هذا التعريف خلفية الفقيه المعرفية ودور العلوم الأخرى في البحث الفقهي وأثر الواقع وما يرفدهُ من معطيات في عملية الاستنباط.

2 - النص هو المصدر الأول للفقه، ولايختلف المسلمون في ذلك، لكن فهمه هو الذي أدى إلى تنوع معطيات الفقه، وفي فهم النص لابد من قراءته وقراءة قبلياته وفهمه، وهذا يستدعي البحث في حقول معرفية كثيرة منها البحث التاريخي والاجتماعي، والبحث اللغوي والبنيوي للنص، ومعرفة المنهجية في القراءة والتأويل، فالنص بما هو في ذاته خارج عن حدود المنال.

3 - تفسير وتأويل النص يخضعان إلى مدارس متعددة منها استخدام التفسير الهرمنيوطيقي، وخاصة الهرمنيوطيقا الفلسفية التي تتناول قواعد وأصول لتأويل وتفسير النصوص الإلهية المقدسة، وتحمل المبادئ التالية:

أ - إنَّ النص وأن كانت مدلولات كلماته معلومة فإنه لا يفصح عما

يخفيه في داخلة ولا نعرف هذا الداخل الا بالتفسير، فالنص شيء غير معناه.

ب - يمكن عرض تفاسير متعددة لكل نص، ولكل نص وجوه متعددة.

ج - ينبغي تحري المعنى الصحيح للنص واختياره وتسويغه.

4 - إن الهرمنيوطيقا تقوم على أركان هي:

أ - قابليات المفسر،

ب - توجّه المفسر،

جـ - أستفهام التاريخ،

د - اكتشاف مركز معنى النص،

هـ - ترجمة معنى النص للافق التاريخي للمفسر.

5 - العقل من مصادر الفقه بعد النص (الذي يشمل القرآن والسنّة والإجماع) ومن المدارس من قدمت العقل على النص، وأخرى قدمت النص عليه.

6 - الواقع هو مصدر للفقيه في عملية الاستنباط، وليس مصدر للشريعة، فالفقه هو جهد لاستنطاق الشريعة وأدلتها وإخراجها على شكل فتوى. وهو مصطلح لم يتعرض له الفقهاء مسبقاً، أي لم تكن له دلالة اصطلاحية، مع إن بعض الفقهاء قد أشاروا إلى أهميته.

7 - موقف الفقهاء من الواقع، كان عبر اتجاهات قد تشكلت ويمكن للباحث رصدها وتقديمها على إنها تيارات وجدت عبر تاريخ علم الفقه، وإنها قد تبلورت في بعضها في العصر الراهن. وهذه الاتجاهات هي: الاتجاه المدرسي والاتجاه التجديدي والاتجاه الحضاري.

8 - العرف مصداق للواقع ودوره في عملية الاستنباط، كما لتأثير الزمان والمكان أثر على الفقه وتوسيع مجاله

الفصل الثالث: الأسس المنهجيّة للفقه

1 - أصول الفقه هو منطق الفقه ومنهجه وعملية الاجتهاد هي جزء من هذه الأصول وقسم يعدها قسم من الفقه، وعملية الاجتهاد هي مهارة وفن

تعضدها قدرة الاستيعاب للفقيه وتأتي عن طريق الجهد والمثابرة والتجربة الطويلة المستمرة

2 - الفقه كأي علم لديه مجموعة من القواعد والاسس التي يعمل بها، وهي التي شكلت منه علماً ولذا كانت المناهج كالتالي: المنهج العقلي ويشمل المنهج المقاصيدي والاستقرائي الواقعي ثم المنهج التاريخي.

3 - هناك نقود موجهة إلى الفقه لاعتماده على المنطق الارسطي وعدم قدرته على مواكبة الواقع المعاصر والراهن.

4 - أهم مايميز المنهج النقلي هو اعتماده على الحديث الشريف، ويتأسس على قاعدة الفهم العرفي للنص وان الالية الاجتهادية لدى هذا المنهج هي آلية لغوية تبدأ بالنص وتنتهي إليه وأنَّ الإشكاليّة التي يواجهها أصحاب هذا المنهج لا تتجاوز في الغالب. إشكاليّة البحث في السند والدلالة.

5 - العقل في المنهج النقلي يعد عاجزاً عن إدراك المصالح الحقيقية للأحكام، وهو منبع الاهواء والاعتماد عليه في التشريع يفضي إلى نسخ الشريعة أو تعطيلها.

6 - يعتمد المنهج النقلي على مقولة الوضوح والكفاية في الاحاديث، حيث إنَّ كل شيء واضح في الأحاديث، وأنَّ بها الكفاية المصدرية للفقه.

7 - المنهج العقلي هو المنهج الذي يكون فيه الاجتهاد الفقهي قائماً في الاساس على العقل من دون الوقوف عند حدود الخطاب الديني، ويدخل ضمن هذا المنهج قضايا الحسن والقبح العقليان والمنهج المقاصيدي والمنهج الاستقرائي.

8 - المهج المقاصيدي هو المنهج الذي يرى أنَّ أحكام الله معللة وتتبع المصالح والمفاسد.

9 - المنهج الاستقرائي: هو المنهج الذي يبحث في الاحتمالات وممكن أستخدامه في الفقه لمعرفة اثر الواقع في عملية القطع أو الظن الفقهي.

10 - المنهج التاريخي دخل حديثاً في دراسات الفقه وهو المنهج الذي يرى إن الفقه والتشريع الإسلامي الأول كان يتماشى مع عصر نزول النص، وان هذه الأحكام غير مؤيدة لان النص كان بمثابة الهامش على المتن الذي هو

الواقع الحضاري لتلك المجموعة من الناس في ذلك القرن من الزمن (القرن السابع الميلادي)، ولذا لايمكن تأبيد تلك الحضارة ولا البقاء على خصوصيتها المتغيرة.

11 - حجية المنهج التاريخي بحسب القائلين به، هو وجود الروايات التي تؤكد على معرفة العالم بزمانه، والروايات الدالة على وجود تفسير جديد لكل عصر، وهناك مجدد لكـــل قرن.

12 - خلص البحث إلى وجود نماذج أرشادية قياسية للفقه وجهت الفقه لفترة من الزمن ومازال بعضها في طور التشكل والنشوء. وهذه النماذج هي:

أ - الفقه الفردي،

ب - فقه النظرية والفقه الاجتماعي،

ج - نظرية الفراغ التشريعي،

د - فقه المستجدات والتنمية المستقبلية.

خاتمة البحث:

إنَّ البحث في هذا الموضوع الجديد قد ولّد نتائج معينة، وهي قد تكون في بعضها من المسلّمات ولا يوجد فيها أي شيء جديد، ولكن في بعضها الآخر، قد طرحت موضوعات جديدة، وهي ان الفقه علم لابد من دراسة نسيجه الداخلي، وقضاياه وتشكلها وكيفية العمل في ضوئها، ومقدار تدخل العلوم الأخرى في تكوين الفقه، وان الفقه كأي جهد بشري يقع فيه الاختلاف، ولذا نجد إن معطياته متغيرة ومختلفة من مدرسة إلى أخرى ومن جيل إلى آخر، على الرغم من إن اهم مصدر له قد اتفقت عليه المدارس جميعها، إن المرجعية للنص العلوي المقدس (القرآن الكريم) بالدرجة الأولى.ومن هنا لوحظ إن خلفية الفقيه المعرفية والذهنية ورؤيته الفلسفية للعالم، وللدين، وللنص تؤثر في عملية الاجتهاد والاستنباط الفقهي، ومن هنا فإن تتبع الفقه في سيره عبر التاريخ وتتبع الواقع الاجتماعي والسياسي للفقيه والتطور الحضاري لذلك المجتمع قد يوضح لنا لماذا أنتج الفقه على هذه الشاكلة من التشدد أو الانفتاح في عصر من العصور ولدى طائفة من الفقهاء دون غيرهم، وبالتالي نستطيع إن نستنتج إن بعض الفقه

الموروث هو فقه غير مقدس، ولا يجب البقاء عليه طوال الزمن، لانه جاء نتيجة قراءة معينة للنص من عصر من العصور، وكان أبن بيئة ذلك المجتمع الذي هو آني ومتغيّر، ولا يمثل سيرورة البشرية في ماهيتها، وفطريتها، وإن النص الذي هو ثابت قد قرأ بطريقة معينة كانت متماشية مع معطيات ذلك الزمن.

إنّ فلسفة الفقه علم واسع بوسع الفقه ودوره في حياة الناس، فإن الدور الخطير والاساس الذي يلعبه في تشكيل شخصية الإنسان وحركاته وسكناته لابد إن يوجد – من المؤمنين به - من يقدمه بالطريقة العقلانية التي تستطيع إن تقنع الناس في كل عصر وفي كل مكان للإيمان به، والعمل وفق معطياته التشريعية، ؛والتنظيمية بشكل لا يؤثر على حياتهم بالضرر أو بالمشقة والحرج. وهذه هي غاية البحث في هذا الموضوع. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
- آركون، محمد: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ تر: هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1998.

  ـــــ. الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1999.

  ـــــ. الإسلام، أوربا، الغرب، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1995.
- الاسترابادي، محمد أمين (ت1036هـ): الفوائد المدنية، طحجرية قديمة.
- الآمدي، سيف الدين أبي الحسن علي (556-621هـ): الإحكام في أصول الأحكام، مؤسسة الحلبي وشركاه، للنشر والتوزيع، القاهرة، دار الاتحاد للطباعة، 1967م.
- الأيجي، عضد الدين عبد الرحمن (ت756هـ): كتاب المواقف، تح: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط1، 1997م.
- الأمين، محسن (ت1371هـ): أعيان الشيعة، حققه وأخرجه حسن الأمين، دار التعارف، بيروت.
- إبراهيم، زكريا (الدكتور): مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، مصر، دت، د.ط.
- الأشعري، أبو الحسن (ت324هـ): اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، مطبعة مصر، 1955م.

  ـــــ. الإبانة في أصول الديانة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1405هـ/ 1985م.
- الأعسم، عبد الأمير: المصطلح الفلسفي عند العرب، كتاب الحدود لجابر بن حيان ضمن الكتاب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1989.
- الأنصاري، فريد: أبجديات البحث في العلوم الشرعية، موقع رياض الدعاة، الإنترنت.
- الانصاري: محمد علي: الموسوعة الفقهية الميسرة، مجمع الفكر الإسلامي، قم، ط3، 1424هـ.
- الأنصاري، الشيخ مرتضى بن الشيخ محمد أمين (ت1281هـ): فرائد الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، ط2، 1417هـ
- ابن ابي جمهور الأحسائي (ت901هـ): عوالي اللئالي، تقديم: شهاب الدين النجفي

المرعشي، تح: اقا مجتبى العراقي: مط سيد الشهداء، قم، ط1، 1403.

- ابن منظور: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (ت711هـ): لسان العرب، دار صادر، 1997.
- ابن ابي الوفا، عبد القادر (ت775هـ): الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية، دار الكتب العلمية (د.ت).
- ابن القيم الجوزية، محمد بن ابي بكر (ت751هـ): اعلام الموقعين من رب العالمين، تحقيق: صدقي العطار، دار الفكر، بيروت، 1999م.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت728هـ): الأيمان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ-1993م.

  ــــ. الرسالة التدمرية، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2. د، ت.

  ــــ. اقتفاء الصراط المستقيم، مكتبة الرياض الحديثة.

  ــــ. قاعدة جليلة من التوسل والوسيلة، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر.

  ــــ. مجموع فتاوى ابن تيمية، شبكة المشكاة الالكترونية.

  ــــ. رسالة في الحقيقة والمجاز، شبكة المشكاة الالكترونية.
- ابن حزم، الأندلسي (ت456هـ): الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة المثنى، بغداد (د. ت).

  ــــ. رسائل ابن حزم، رسالة في مراتب العلوم.

  ــــ. الأحكام في أصول الأحكام، مط السعادة، مصر، ط1، 1345هـ
- ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد (ت808هـ): المقدمة، دراسة أحمد الزنجي، مط دار الأرقم للطباعة والنشر، بيروت، 2001م
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد (ت595هـ): مناهج الأدلة في عقائد الملة، تح: محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، ط2
- ابن رشد (الجد) (ت520هـ): البيان والتحصيل، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1404هـ 1984م.
- ابن سلام، أبو عُبيد القاسم بن سلّام (224هـ): الأموال، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، ط1، 1981م.
- ابن طاروس، رضي الدين (ت664هـ): سعد السعود للنفوس، تح: فارس الحسون، قم.
- ابن عاشور، الطاهر (ت1393هـ): مقاصد الشريعة الإسلامية، دار النفائس، الاردن، ط2، 1421هـ 2001م.
- ابن المبرد، أبو المحاسن (ت909هـ): بحر الدم فيمن تكلم فيه الإمام أحمد بمدح أو ذم، تحقيق وتعليق روحية: عبد الرحمن السويفي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1413هـ -992م.

- ابو الحسين المعتزلي، محمد بن علي الطيب (ت436هـ): **المعتمد في أصول الفقه**، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت).
- ابو رغيف، عمار: **الأسس المنطقية للاستقراء في ضوء دراسة الدكتور سروش**، مركز رعاية الدراسات الجادة، دار الفقه للطباعة والنشر، ، قم، ط1، 1385هـ/ 2005م.
- أبو زهرة، محمد (الشيخ)ت 1394هـ): **تاريخ المذاهب الإسلامية**، دار الفكر العربي.
- ابو زيد، نصر حامد (ت2010م): **نقد الخطاب الديني**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء -بيروت، ط3، 2007.
  ــــــ. **دوائر الخوف**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط3، 2004.
  ــــــ. **النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين ارادة المعرفة وارادة الهيمنة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب -بيروت، 1995.
- ابو سليمان، عبد الوهاب (الدكتور): **منهج البحث في الفقه الإسلامي خصائصه ونقائصه**، مكتبة الرشد، ط3، 1427هـ.
- ابو الفتح الكراجكي (ت449هـ): **معدن الجواهر ورياضة الخواطر**، تح: السيد أحمد الحسيني، ط2، مطبعة مهر، قم 1394هـ
- ابو يعلى الحنبلي (458هـ): **طبقات الحنابلة**، ن: مكتبة الملك فهد بن عبد العزيز، 1999م.
- احمد، مير خليلي (الدكتور): **الفقه وملاكات الأحكام**، ضمن كتاب الفقه وسؤال التطوير، مجموعة مؤلفين، ط1، 2008م.
- امير، عباس: **المعنى القرآني بين التفسيروالتاويل**، دار الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2008.
- ايازي، محمد علي: **مقاصد الأحكام الشرعية وغاياتها**، تعريب: **علي عباس الوردي**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2009م.
- باروت، محمد جمال: **الاجتهاد بين النص والواقع**، ضمن سلسلة حوارات القرن الجديد، دار الفكر - دمشق، ودار الفكر المعاصر -بيروت. ط1، 2002م.
- بحر العلوم، السيد محمد مهدي (ت1212هـ): **الفوائد الرجالية**، تح: محمد صادق بحر العلوم وحسين بحر العلوم، مكتبة الصادق، طهران، ط1، 1363هـ ش.
- البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت (462هـ): **تأريخ بغداد**، دراسة وتحقيق: **مصطفى عبد القادر عطا**، دار الكتب العلمية، بيروت.
  ــــــ. **الكفاية في علم الرواية**، مراجعة: **أبو عبد الله السورقس وإبراهيم حمدي المدني**، المكتبة العلمية، المدينة المنورة.
- الباقلاني: أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن قاسم (القاضي) (ت402هـ): **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولايجوز الجهل به**، تح وتقديم محرز زاهد بن الحسن الكوثري، موسسة الخانجي، ط2، 1963م.

ـــــ. التمهيد، تصحيح الأب ريتشارد يوسف اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت، 1957م.

- البحراني، يوسف (ت1186هـ): الحدائق الناضرة، تح: محمد تقي الايرواني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم.
ـــــ. الدرر النجفية، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، بيروت.

- بدوي، عبد الرحمن (ت2002 م): مناهج البحث العلمي، ن: وكالة المطبوعات، الكويت، ط3، 1977.
ـــــ. مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1975.

- البنجوردي، محمد حسن الموسوي (ت1396هـ): كتاب القواعد الفقهية، تحقيق: مهدي المهريزي - محمد حسين الدرايتي، مطبعة الهادي، قم، ط1، 1428هـ.

- البهبهاني، الشيخ الوحيد: محمّد باقر ابن الشيخ محمّد أكمل (ت1205هـ): الفوائد الرجالية، المصدر: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، د.ط، د.ت.
ـــــ. الفوائد الحائرية، ن: مجمع الفكر الإسلامي، ط1، 1415هـ.

- بوبر، كارل (ت1994م): منطق البحث العلمي، ترجمة وتقديم: محمد البغدادي، المنظمة العربية للترجمة بدعم من مؤسسة الفكر العربي، بيروت، ط1، 2006.

- بوزيد، بومدين: الفهم والنص، دراسة في المنهج التأويلي عند شلاير ماخر وديلتاي، الدار العربية للعلوم ناشرون، ومنشورات الاختلاف، بيروت والجزائر العاصمة.
ـــــ. الفهم والنص، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، ط1، 2008م.

- البيهقي، أحمد بن الحسين (ت458هـ): الاعتقاد والهداية، تح: أحمد عصام، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1401هـ

- التبريزي، جواد (الشيخ): ارشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، مطبوعات اسماعيليان، قم، ايران، ط2 1411، هـ-1990م.

- التهانوي، محمد علي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون، تقديم د. رفيق أعجم، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، ط1، 1986.

- التوحيدي، أبو حيان: المقابسات، ط: حسن السندوبي، القاهرة، 1929.

- توماس كون: بنية الثورات العلمية، تر: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، 168

- الجابري: علي حسين (الدكتور): فلسفة العلوم، دروس في الاسس النظرية وآفاق التطبيق، دار الفرقد، دمشق، سوريا، ط1، 2010م.

- الجابري، محمد عابد: التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1991.
ـــــ. مدخل إلى فلسفة العلوم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 1994

- جابر، حسن (الدكتور): **منهج التأويل وعلم الدلالة**، ضمن كتاب دراسات في تفسير النص القرآني، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2007م.
- الجديدي، محمد: **الحداثة**، وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، الدار العربية للعلوم، ناشرون، ومنشورات الاختلاف، ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، بيروت، ط1، 2008.
- الجرجاني: **علي بن محمد: التعريفات**، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، 1405هـ
- الجزائري نعمة الله: **الانوار النعمانية**، مطبعة الاعلمي، بيروت.
- الجزائري، محمد جعفر المروجالشوشتري: **منتهى الدراية في توضيح الكفاية**، ن: المؤلف، مط أمير، ط3، د.ت.
- جمال الدين، مصطفى: **القياس**، حقيقته وحجيته، مطبعة النعمان، النجف الاشرف، طبع على نفقة جامعة بغداد، 1975.
- جرادي، شفيق: **مقاربات منهجية في فلسفة الدين**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2010م.
- الجوهري أبو العباس (ت393هـ): **الصحاح**، تاج اللغة وصحاح العربية، تح: أحمد عبد الغفور عطا، دار الكتاب العرب، مصر، د. ت، د. ط.
- الجويني، امام الحرمين: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف (ت478هـ): **الارشاد**، مكتبة الخانجي، مصر، د ت، د ط.
- جيرار جهامي واخرون: **موسوعة مصطلحات الفكر النقدي العربي والإسلامي المعاصر**، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 2004م.
- جيمس، وليم (1842 -1910 م): **بعض مشكلات الفلسفة**، تر: محمد فتحي الشنيطي، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، مصر، د.ت، د. ط
- حب الله، حيدر: **الاجتهاد وجدل الاصالة والمعاصرة**، الفقه وسؤال التطوير.
ـــــ. **مقاربات في التجديد الفقهي**، سلسلة كتاب الاجتهاد والتجديد، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2010م.
ـــــ. **مسألة المنهج في الفكر الديني**، وقفات وملاحظات، دار الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2007م.
- الحر العاملي، الشيخ محمد بن الحسن (ت1104هـ): **وسائل الشيعة**، ن: مؤسسة ال البيت لإحياء التراث، قم، ط2، 1414هـ
- الحسني، هاشم معروف: **المبادئ العامة للفقه الجعفري**، دار القلم، بيروت، ط2، 1978
- الحسيني إبراهيم: **الفقه والاخلاق**، كتاب المنهاج العقلانية والاخلاق، مركز الغدير للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2010.

- حصوة، ماهر حسين: **فقه الواقع واثره في الاجتهاد**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1430هـ -009م.
- الحكيم، حسن (الدكتور): **مذاهب الإسلاميين في علوم الحديث**، د ت، جامعة الكوفة
- الحكيم، محسن الطباطبائي: **حقائق الأصول**، مطبعة الغدير، قم، ط5، 1408هـ
- الحكيم، محمد تقي: **الأصول العامة للفقه المقارن**، طدار الأندلس، بيروت، ط1، 1963م.

  ـــــ. **الأصول العامة للفقه المقارن**، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ط4، بيروت، 2001 م، طبعة أخرى.
- الحلبي، أبوالمجدالحلبي (تالقرن السادس): **إشارة السبق**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، ط1، 1414هـ
- الحلي، جمال الدين الحسن بن يوسف المطهر (ت726هـ): **النافع ليوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر**، دار الاضواء، بيروت، ط2، 1996.

  ـــــ. **كشف المراد في شرح تجريد الأعتقاد**، مؤسسة الاعلمي، بيروت، ط1، 1979م.

  ـــــ. **الالفين في إمامة أمير المؤمنين علي ابن ابي طالب (ع)** مكتبة الالفين، الكويت، 1405هـ-1985م.

  ـــــ. **تذكرة الفقهاء**، ن: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياءالتراث، قم، إيران، ط1، 1414هـ

  ـــــ. **منتهى المطلب في تحقيق المذهب**. ن: مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، ط1، 1413هـ

  ـــــ. **تبصرة المتعلمين**: تح وتق: الشيخ حسين الأعلمي /تحقيق :السيد أحمد الحسيني، مطبعة احمدي، طهران، ايران، ط1، 1368هـ.
- الحلي، يحيى بن سعيد (ت689هـ): **الجامع للشرائع**، مؤسسة سيد الشهداء-المطبعة العلمية، قم 1405، هـ
- الحلي: نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن (المحقق): **معارج الأصول**، مطبعة سيد الشهداء، قم، ط1، 1403هـ

  ـــــ. **المعتبر**، مؤسسة سيد الشهداء (ع)، قم، 1364هـ

  ـــــ. **نهاية الأحكام**، تحقيق مهدي رجائي، مؤسسة اسماعيليان، قم، ط2، 1410هـ
- الحلي، حسن بن زين الدين ابن الشهيد الثاني (ت1011هـ): **معالم الدين وملاذ المجتهدين**، تح: عبد الحسين محمد علي بقال، منشورات مكتبة الداوري، قم.
- الحلي، جمال الدين مقداد بن عبداللهالسيوري (ت826هـ): **التنقيح الرائع لمختصر الشرائع**، تح: السيد عبد اللطيف الحسيني الكوه كمري، مط الخيام، قم، 1404 هـ، د.ط.

  ـــــ. **ارشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين**، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، قم، 1405هـ

- الحميري، عبد الواسع (الدكتور): **الخطاب والنص**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2008.

- حسن حنفي: **تأويل الظاهريات الحالة الراهنة للمنهج الظاهراتي وتطبيقه في الظاهرة الدينية**، مكتبة النافذة، ط1، 2006.

ــــــ. **من النص إلى الواقع لإعادة بناء علم أصول الفقه**، بنية النص، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط1، 2005.

- الحيدري، رائد: **المقرر في منطق المظفر**، المنتدى الجعفري، قم، ايران، ط1

- خاني، رضا علي: **المرأة في النصوص المقدسة**، زن در نصوص مقدس، فارسي.

- الخراساني، محمد كاظم (المحقق): **كفاية الأصول**، ت ون: مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين، قم، ط5.

- الخميني، روح الله (قدس سره): **رسالة الاجتهاد والتقليد**، ن: مؤسسة نشر تراث الإمام الخميني، طهران.

- الخوئي، أبو القاسم: **مصباح الوصول**: تقرير محمد سرور الواعظ الحسيني البهسوري، منشورات مكتبة السيد الداوري، قم، ط5، 1417 هـ

ــــــ. **أجود التقريرات**، تقرير بحث النائيني للسيد الخوئي، مطبعة الغدير، قم، ط2.

ــــــ. **الاجتهاد والتقليد**، ضمن التنقيح في شرح العروة الوثقى، تحرير الميرزا علي الغروي التبريزي، مقدمة عبد الرزاق الموسوي، المقرم، مط الآداب، النجف.

ــــــ. **كتاب الخمس**، ضمن مستند العروة الوثقى، تحرير البروجردي، مرتضى، مكتبة يعسوب الدين الألكترونية.

- الخولي، يمنى (الدكتورة): **أسطورة الإطار لكارل بوبر**، المقدمة، عالم المعرفة، العدد 292، ابريل 2003م.

- الخولي، محمد محمود: **نظرية الحق بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي**، دار السلام، القاهرة، ط1، 1423هـ - 2003م.

- داماد، مصطفى محقق: **الفقه والقانون**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2009.

- دايفس، طوني: **الفلسفة الإنسانية**، مترجم إلى الفارسية: عباس مخبر، طهران، مؤسسة المركز، 1378هـ، ش.

- ديفدكوزنز هوس: **الحلقة النقدية... الأدب والتأريخ والهرمنيوطيقا الفلسفية**، تر وتقديم خالة حامد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005م.

- الرازي، محمد بن عمر (ته): **التفسير الكبير**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، د. ت.

ــــــ. **محصل افكار المتقدمين والمتأخرين، وبذيله تلخيص المحصل لنصير الدين**

الطوسي، تح: عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، ط1، 1404هـ-1984م.
ـــــ. **المحصول.** تح: طه جابر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1412هـ.
ـــــ. **أحكام القرآن: اعلام الدين في صفات المؤمنين**، تح: عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ-995م.

- الراغب الاصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد: **المفردات في غريب القرآن**، تح: محمد سيد كيلاني، القاهرة، مطبعة مصطفى، باب الحلبي، 1961م.
ـــــ. **مفردات الفاظ القرآن**، دار القلم، دمشق، 1412هـ.
- الرحموني، محمد: **ما الثورة الدينية في الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة**، دار يوششايغان، مقدمة المترجم، دار الفكر الجديد، النجف.
- الرفاعي، عبد الجبار: **فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة المشهد الثقافي في ايران**، اعداد: عبد الجبار الرفاعي، دار الهادي، بيروت، ط1، 2001م.
ـــــ. **محاضرات في أصول الفقه**، مركز دراسات فلسفة الدين، ط4، 2007.
- الروحاني، محمد صادق (الشيخ): **فقه الصادق**، مؤسسة دار الكتاب، قم، ط3، 1414هـ
- روني، إيلي: **الفا موسوعة اعلام الفلسفة**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1992م.
- الريسوني، احمد: **نظرية المقاصد عند الإمام ألشاطبي**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الامريكية، 1428 هـ، 2007م.
- ريكور، بول: **من النص إلى الفعل**، تر: محمد برادة- حسان بو رقية، ن: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، 2001م.
ـــــ. **صراع التأويلات**، دراسات هرمنيوطيقية، تر: منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2002.
- الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني: **تاج العروس من جواهر القاموس**، تح: د. عبد الفتاح الحلو، المطبعة الخيرية، مصر، 1306هـ
- الزحيلي، وهبة (الدكتور): **أصول الفقه الإسلامي**، دار الفكر، دمشق، 1998م.
ـــــ. **الفقه الإسلامي وأدلته**، نشر احسان، طهران، ايران، ط3، 1427هـ-2006م.
- زراقط، محمد حسن: **مقاصد الأحكام الشرعية**، محمد علي ايازي، المقدمة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، العدد15، ط1، بيروت، 2008م.
- الزرقاء، مصطفى: **الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد**، دار الفكر، سوريا، ط7، د.ت.
- الزركشي، بدر الدين (ت794هـ): **البحر المحيط في أصول الفقه**، تح: محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000م.
- الزمخشري: أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد (ت538هـ): **أساس البلاغة**، دار صادر، بيروت، ط1، 1992.

- زتيسيلافو اورزنياك: **مدخل إلى علم النص**، تر: سعيد حسن بحيري، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، ط1، 2003.
- زيدان، عبد الكريم: **الوجيز في أصول الفقه**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط15، 2006م.
- زيدان، محمود: **مناهج البحث الفلسفي**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974م.
- زاهد: عبد الأمير (الدكتور): **المدخل إلى فلسفة الفقه**، دراسات إسلامية، جامعة كربلاء، 2011.

  ـــــ. **مقاربات استدلالية في الفقه المقارن**، دار الضياء للطباعة، النجف، 2010م.
- زند، علي رضا شجاعي: **العقل والإيمان في التعاليم الإسلامية**، كتاب المنهاج: **العقلانية والاخلاق في المنظور الإسلامي**، 17، مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1431 هـ-10 م
- سبحاني، محمد تقي: **شخصية المرأة دراسة في النموذج الحضاري الإسلامي**، تعريب علي بيضون وشاكر كسرائي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2009م.
- السبحاني، جعفر: **تهذيب الأصول**، تقرير بحث السيد الخميني، ن: انتشارات دار الفكر، قم، ايران، ط3، 1367هـ ش.
- السبزواري، عبد الأعلى: **مهذّب الأحكام**، ن: مؤسسة المنار، المطبعة جاويد، ط4، 1413هـ.
- السبزواري، ملا محمد باقرالمحقق: **ذخيرة المعاد في شرح الارشاد**، ن: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم-إيران، ط. ق.
- سروش، عبد الكريم: **العقل والحرية**، دار الفكر الجديد، النجف، 2005.

  ـــــ. **السياسة والتدين دقائق نظرية ومآزق عملية**، دار الفكر الجديد، النجف.

  ـــــ. **القبض والبسط في الشريعة**، تر: دلال عباس، دار الجديد، النجف، د ط.
- السعدي، عبد الحكيم عبد الرحمن اسعد: **مباحث العلة في القياس**، دار البشائر الإسلامية للنشر والطباعة، بيروت، ط1، 1406هـ -1986.
- أ.د سعيد حسن بحيري: **علم لغة النص، المفاهيم أو الاتجاهات**، مكتبة لبنان ناشرون +الشركة المصرية العالمية للنشر، مطبعة دار نوبار، القاهرة، مصـــر، ط1، 1997.
- سمير: **مع الخالدين**، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ط3، بيروت، 1987م.
- سوسير، فرنارد دي (1857-1913): **علم اللغة العام**، تر: يوئيل يوسف عزيز، آفاق عربية (3)، ، بغداد، 1985.
- سيد فاطمي، محمد قاري: **الفقه والقانون**، تر: زين العابدين شمس الدين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2009.

- الشاطبي، أبو اسحاق إبراهيم بن موسى (ت790هـ): **الموافقات في أصول الشريعة**، تح: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، ط6، 2004م.
ـــــ. **الاعتصام**، دار الكتب الخديوية، تقديم: محمد رشيد رضا، مصر، ط1، 1913م.
- الشافعي، محمد بن ادريس (ت204هـ): **الأم**، دار الفكر، بيروت، ط2، 1403هـ -1983م.
ـــــ. **الرسالة** تحقيق أحمد شاكر، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط2، 1979م.
- شاهرودي، علي العابدي: **المشهد الثقافي في ايران**، اعداد: عبد الجبار الرفاعي، دار الهادي، بيروت، ط1، 2001م.
- شبّر، عبدالله (ت1242هـ): **حق اليقين في معرفة أصول الدين**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط1، 1418هـ، 1997م.
- شبستري، محمد مجتهد (الشيخ الدكتور): **الفقه والاجتهاد تحديات التأصيل والتجديد**، ندوة حوارية، ضمن كتاب الفقه وسؤال التطوير، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، العدد15، ط1، بيروت، 2008م.
ـــــ. **قراءة بشرية للدين**، دار الفكر الجديد، النجف، د.ط، د.ت.
ـــــ. **هرمنيوطيقا الكتاب والسُّنَّة**، فارسي لم يترجم إلى العربية، طرح نو، طهران.
ـــــ. **فلسفة الفقه**، المشهد الثقافيفي ايران، دار الهادي، بيروت، 2003.
- الشريف المرتضى، أبو القاسم علي بن طاهر ذي المناقب (ت436 هـ): **رسالة العلم والعمل**، امالي المرتضى، مكتبة المرعشي النجفي، 1403 هـ.
ـــــ. **الانتصار**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، د.ط، 1415هـ.
ـــــ. **الذريعة إلى أصول الشريعة**، تص و تح: **أبو القاسم گرجي**، دانشگاه طهران، 1346هـ.
ـــــ. **تنزيه الأنبياء**، دار الاضواء، بيروت، 1989.
- الشرفي، عبد المجيد: **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001.
- شلبي، محمد مصطفى: **تعليل الأحكام**، مطبعة الازهر، 1947م.
- شمس الدين، محمد مهدي: **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي**، المؤسسة الدولية، بيروت، ط2، 1997.
- الشهرستاني: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم: **الملل والنحل**، قدم له الدكتور صلاح الدين الهواري دار مكتبة الهلال، بيروت، 2003م، د. ط.
- الشهيد الأول، محمد بن مكي العاملي (ت786) : **القواعد والفوائد**، تح: عبدالهادي الحكيم، منشورات منتدى النشر، مط الاداب، النجف الاشرف، 1980م.
ـــــ. **ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة**، ن: مؤسسة آل البيت (ع) لاحياء التراث، قم، ط1، 1419هـ.

- الشهيد الثاني، زين الدين بن علي العاملي: **تمهيد القواعد**، مكتب الإعلام الإسلامي.
______. **مسالك الأفهام**، تح مؤسسة المعارف السلامية، مطبعة بهمن، ط1، 1413هـ
______. **الدروس**، تح: مؤسسة النشر الإسلامي، ن: مؤسسة ال البيت لإحياء التراث، د. ط، د. ت.

- الشيخ المفيد: محمد بن محمد النعمان (336 -13 هـ): **أوائل المقالات**، تح: إبراهيم الأنصاري الزنجاني الخوئيني، دار المفيد، بيروت، ط2، 1414هـ.
______. **النكت الاعتقادية**، دار المفيد، ط2، 1994م.
______. **المسائل السروية**، تح: صائب عبد الحميد، دار المفيد للطباعة، بيروت، ط2، 1913م.
______. **تصحيح اعتقادات الإمامية**، تح حسين دركَاهي، مط: دار المفيد - بيروت ط2، 1414هـ
______. **تصحيح الأعتقاد بصواب الأنتقاد**، دار الكتاب الإسلامي، 1983

- شوربا، زينب أبراهيم (الدكتورة): **الإبستيمولوجيا دراسة تحليلية لنظرية العلم في التراث**، دار الهادي، بيروت، ط1، 2004م.

- شيا، محمد (الدكتور): **مناهج التفكير وقواعد البحث**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2008م.

- الشيرازي، صدر الدين محمد: **الحكمة المتعالية**، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط3 1981،م.

- الصدر، الشهيد محمد باقر (ت1400هـ): **اقتصادنا**، مركز الابحاث التخصصية للشهيد الصدر، قم، ط1، 1424 هـ.
______. **الفتاوى الواضحة**، دار اسماعيليان، قم، ط1، 1423 هـ
______. **دروس في علم الأصول**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين قم، ط4، 1417هـ.
______. **المدرسة القرآنية**، المجموعة الكاملة لمؤلفاته.
______. **بحوث في شرح العروة الوثقى**، مطبعة الآداب، النجف الاشرف، 1391 هـ - 971م.
______. **المعالم الجديدة للأصول**، مطبعة النعمان، النجف الاشرف، ط2، 1975م.
______. **بحوث في علم الأصول**، تحرير محمود الهاشمي، المجمع العلمي للشهيد الصدر، ط1، 1405م.
______. **الأسس المنطقية للاستقراء**، مؤسسة العارف ط1، 2008م.

- الصدوق، محمد بن علي (ت381هـ): **من لايحضرهُ الفقيه**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ط2 دت.

ـــــ. **علل الشرائع**، تقديم: محمد صادق بحر العلوم، منشورات المكتبة الحيدرية، النجف الاشرف، د.ط، 1966م.
ـــــ. **معاني الاخبار**، انتشارات جامعة المدرسين، طهران، 1361هـ.

- الصغير، عبد المجيد : **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة**، دار المنتخـــب العربي بيروت، ط1، 1994م.
- يوسفالصانعي (الشيخ): **مقاربات في التجديد الفقهي**، تر: حيدر حب الله، سلسلة كتاب الاجتهاد والتجديد، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2010م.
- صنقور محمد علي: **المعجم الأصولي**، قم، ط3، 1428هـ-07م.
- الطالبي. محمد: **عيال الله**، دار سراس للنشر. تونس، 1992م.
- الطبطبائي البروجردي السيد محمد بن السيد عبد الكريم: **تحفة الغري**- مخطوط.
- الطباطبائي، علي : **رياض المسائل**، تح: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط1، 1412هـ
- الطباطبائي، محمد حسين (ت1402هـ): **الميزان في تفسير القرآن**، مؤسسة الأعلمي، ط2، بيروت، 1973.
- الطبرسي، أمين الدين أبو علي الفضل بن الحسن (ت548): **مجمع البيان في تفسير القران**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1379هـ.
- الطبري، أبو جعفر، محمد بن جرير: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، دار الفكر، بيروت، 1405هـ
- طه يس سويلم: **مختصر صفوة البيان في شرح منهاج الأصول إلى علم الأصول**، مكتبة الكليات الأزهرية، 1393هـ -973م.
- الطوسي: أبو جعفرمحمد بن الحسن (ت460 هـ): **العدة في الأصول**، تح: مهدي، نجف، مؤسسة أهل البيت، قم، ط.ق.

ـــــ. **النهاية في مجرد الفقه والفتاوى**، ن: انتشاراتقدسمحمدي -قم، د.ط، د.ت.
ـــــ. **تفسير التبيان**: تح: أحمد حبيب قيصر العاملي، مكتب الاعلام الإسلامي، قم، ط1، 1409هـ
ـــــ. **المبسوط في فقه الإمامية**، صححه وعلق عليه: محمد تقي الكشفي، المكتبة الرضوية، طهران، ط2، 1387 هـ
ـــــ. **تهذيب الأحكام**، تحوتعليق: السيدحسنالخرسان، ن: دار الكتب الإسلامية، طهران، ط4، ش.
ـــــ. **الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد**، منشورات مكتبة جامعة هلستون - طهران.
ـــــ. **تمهيد الأصول في علم الكلام**، انتشارات دانشكاه، طهران، 1362هـ.

- الطوسي، الخواجة نصير الدين: **تلخيص المحصل**، دار الاضواء، بيروت، ط2، 1985م.

- الطوفي، نجم الدين، رسالة في رعاية المصلحة، نشرت خلف كتاب مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نص فيه لعبد الوهاب خلاف، دار العلم، الكويت، ط2، 1970م.
- طه، محمود محمد (ت1985 م): **الرسالة الثانية من الإسلام**، ط1، 1967، د.م.
- ظاهر، عادل: **الاسس الفلسفية للعلمانية**، دار الساقي، لندن، 1998.
- عادل، مصطفى (الدكتور): **فهم الفهم**، المقدمة دار رؤية، مصر، 2007.
- عارف، نصر محمد (الدكتور): **إبستيمولوجيا السياسة المقارنة**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2002.
- العاملي، مالك مصطفى وهبي (الشيخ): **دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية**، دار الهادي، بيروت، ط2، 1429هـ
- عبدالرحمن، طه: **فقه الفلسفة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1995.
ـــــ. **روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2006م.
ـــــ. **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2.
- عثمان، عبد الكريم: **نظرية التكليف أراء القاضي عبدالجبار الكلامية**، مؤسسة الرسالة، 1971م.
- عثمان، محمد رأفت: **رياسة الدولة في الفقه الإسلامي**، دار القلم، الأمارات العربية، ط2، 1406هـ-1986م.
- العز بن عبد السلام: **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، عن شبكة المشكاة الألكترونية.
- العلواني، طه جابر: **منهجية القرآن المعرفية**، دار الهادي، بيروت.
ـــــ. **مقاصد الشريعة**، سلسلة كتاب قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي، بيروت، ط2، 2005م.
- عليان، رشدي: **العقل عند الشيعة الإمامية**، مطبعة دار السلام، بغداد، ط1، 1973.
- غادمير هانس جورج: **فلسفة التأويل**، تر: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم، بيروت، والمركز الثقافي العربي، البيضاء، ط2، 2006.
- الغزالي، أبو حامد: (ت505هـ): **المستصفى في علم الأصول**، تقديم: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، 1417هـ
ـــــ. **المنقذ من الضلال**، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (7)، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1409-1988.
ـــــ. **إحياء علوم الدين**، دار الأرقم، بيروت، ط1، 1998م.
ـــــ. **إحياء علوم الدين**، مكتبة ومطبعة كرياطة فوترا، سماراغ، أندونيسيا، د. ط، د.ت. (طبعة أخرى).

ـــــ. **جواهر القرآن**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط5، 1403 هـ
ـــــ. **فقه الدعوة**، سلسلة كتاب الأمة، مؤسسة الخليج، 1408 هـ
ـــــ. **الاقتصاد في الأعتقاد**، تح: فوزي الجبر، دار الحكمة، ط1، دمشق، 1415هـ - 994م.

- فارس، محمد عبد القادر: **القاضي أبو يعلي الفراء: الأحكام السلطانية**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1403هـ 1983م

- الفاضل التوني، عبدالله بن محمد البشروي (ت1071هـ): **الوافية**، تحقيق: السيد محمد حسين الرضوي الكشميري، ن: مجمع الفكر الإسلامي، ط1، 1412هـ

- فتح الله، احمد، معجم الفاظ الفقه الجعفري، قم، ط1، 1415 هـ

- فضل الله، هادي (الدكتور): **مدخل إلى المنطق الرياضي**، دار الهادي، بيروت، 1999.

- الفضلي، عبد الهادي : **دروس في أصول فقه الإمامية**، ن: مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ط1، 1420هـ
ـــــ. **أصول البحث**، دار ناظرين، ط1، 1426هـ.
ـــــ. **خلاصة علم الكلام**، دار المؤرخ العربي، بيروت، ط2، 1414هـ -993م.

- فيض، د. علي رضا: **الفقه والاجتهاد**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، العدد15، ط1، بيروت، 2008م.

- الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب (ت817هـ): **القاموس المحيط** اعداد: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط2، 2003.

- الفراهيدي: أبو عبد الرحمن (ت175هـ): **العين**، تح: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، مؤسسة دار الهجرة، ط2، 1409.

- الفيض الكاشاني، الملا محسنبن مرتضى (ت1091هـ): **الأصول الاصيلة**، تح: مير جلال الدين الحسيني، سازمان جاب دانشكاة، ايران، 1390هـ
ـــــ. **المحجة البيضاء**، مؤسسة الاعلمي، بيروت، لبنان، ط2، 1983.

- الفيومي، أحمد بن محمد (770 هـ): **المصباح المنير**، دار الغد الجديد، القاهرة، مصر، ط1، 2007م.

- القائيني النجفي، علي فاضل: **علم الأصول تاريخا وتطورا**، مركز انتشارات، مكتب التبليغ الإسلامي، قم، ط2، 1418 هـق.

- القاضي عبد الجبار الهمداني المعتزلي: **المغنيَ في ابواب التوحيد والعدل**، محمود محمد قاسم، مراجعة إبراهيم مذكور، إشراف طه حسين. د.ط، د.ت.
ـــــ. **المجموع المحيط بالتكليف في العقائد**، تح: عمر السيد عزمي، مراجعة: أحمد فؤاد الاهواني، المؤسسة المصرية للتأليف والانباء والنشر، مصر.

ـــــــ. **المختصر في أصول الدين**، ضمن رسائل العدل والتوحيد، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، دار الشروق، ط1، 1407هـ-987م.

ـــــــ. **شرح الأصول الخمسة**، تح وتقديم: د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة بمصر، ط1، 1965.

- قنصوة، صلاح (الدكتور): **الموضوعية في مناهج البحثفي العلوم الإنسانية (عرض نقدي لمناهج البحث)**، دار التنوير، بيروت، 2007م.
- القيسي، عبدالقادر محمد (الكتور): **الاجتهاد والتقليد في الشريعة الإسلامية**، مركز البحوث والدراسات الإسلامية في الوقف السني، بغداد، ط1، 2008
- الكاظمي: محمد علي (ت1365هـ): **فوائد الأصول من افادات الميرزا محمد حسين النائيني**: ضياء الدين العراقي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.
- كانت امانويل: **تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق**، تر: عبد الغفار مكاوي، مراجعة عبد الرحمن بدوي، الدار الفكرية للطباعة والنشر، القاهرة، 1965م.
- كركي، علي حسين : **الإبستيمولوجيا في ميدان المعرفة**، شبكة العارف، بيروت، ط1، 2010م.
- الكليني، محمد بن يعقوب (ت329هـ): **الكافي في الأصول والفروع**، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية - طهران، ط5، 1363هـ.
- كرم، يوسف: **تاريخ الفلسفة اليونانية**، مط: لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، 1936م، د.ط.
- كون، توماس: **بنية الثورات العلمية**، تر: شوقي جلال، عالم المعرفة، العدد 168 الكويت، 1992
- لاريجاني، صادق: **المشهد الثقافي في ايران**، إعداد: عبد الجبار الرفاعي، دار الهادي، بيروت، ط1، 2001م.
- الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد بن محمود (ت333هـ): **التوحيد**، القاهرة.
- المازندراني، الملا صالح: **شرح أصول الكافي**، دار إحياء التراث العربي، ط1، 2000م.
- الماوردي: أبو الحسن، محمد بن علي: **الأحكام السلطانية**، دار الكتب العلمية، بيروت، دت، دط.

ـــــــ. **اعلام النبوة**، تح: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1987م.

- المجلسي، محمد باقر (ت1111هـ): محمد باقر البهبودي، عبد الرحيم الرباني الشيرازي، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1403هـ/ 1983م.
- مجموعة مؤلفين: **موسوعة الفقه الإسلامي طبقا لمذهب أهل البيت ﷺ**، ن: مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، قم، ايران.، ط1، 1423هـ

- مجموعة مؤلفين: الاجتهاد والحياة حوار على الورق، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت، أعداد وتقديم: محمد الحسيني، ط2، 1997م.
- مجموعة مؤلفين: الموسوعة العربية، معهد الانماء العربي، بيروت، 1988م.
- المحاسبي: شرف العقل وماهيته، تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت.
- محمد، يحيى: جدلية الخطاب والواقع، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2002م.
ـــــ. العقل والبيان والاشكالات الدينية، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2007م.
ـــــ. مشكلة الحديث، دار الهادي، بيروت، ط1، 2005.
ـــــ. منطق فهم النص، دار افريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2009م.
ـــــ. فهم الدين والواقع، دار الهادي بيروت، ط1، 2005م.
ـــــ. مدخل إلى فهم الإسلام، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 1999.
ـــــ. الفلسفة والعرفان والأشكاليات الدينية، دار الهادي، بيروت، 2003.
- محمد يوسف موسى: الدين والفلسفة من منظار ابن رشد وفلاسفة القرون الوسطى.
- محمد جعفري: العقل والدين، تر: حيدر نجف، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، بيروت، 2010.
- محمود، زكي نجيب: في حياتنا العقلية، دار الشروق، القاهرة، ط3، 1989.
- مذكور، محمد سلام: المدخل للفقه الإسلامي، دار الكتاب الحديث، ط2، 1996.
- مرقص، الياس: نقد العقلانية العربية، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق ط1، 1997.
- المشكيني، الميرزا علي: اصطلاحات الأصول، دفتر نشر الهادي، قم، ط5، 1413 هـ.
- مصطفوي، محمد: الأنهوم القرآني ونظريات تشكل الخطاب، ضمن كتاب دراسات في تفسير النص القرآني، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2007م.
ـــــ. فلسفة الفقه، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2008م.
- مطهري، الشهيد مرتضى: الاجتهاد في الإسلام، ش.م، صادق الخالد، مؤسسة البعثة، د، ت.
- مغنية، محمد جواد: فقه الإمام الصادق، دار العلم للملايـــــن، بيروت، ط1، 1969م.
- المظفر، حسين: علم الإمام، مط الحيدرية، النجف ط1، 1384هـ -965م.
- المظفر، محمد رضا: أصول الفقه، تح: عباس علي الزارعي، مؤسسة بوستان كتاب، ط4، قم 1427هـ.
ـــــ. أصول الفقه، دار المعارف للمطبوعات، بيروت، 1425هـ-04م، د.ط. (طبعة أخرى).
ـــــ. عقائد الإمامية، تح: محمد جواد الطريحي، النجف الاشرف.

- معرفت، الشيخ محمد هادي، الفقه وسؤال التطوير، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، العدد15، ط1، بيروت، 2008م.
- مكدونيل، ديان: مقدمة في نظريات الخطاب، تر: عز الدين اسماعيل، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ط1، 2001م.
- ملكيان، مصطفى: الشوق والهجران، فلسفة الفقه، دار الفكر الجديد، العراق، النجف، دت.
- مهريزي، مهدي: مدخل إلى فلسفة الفقه، تر: حيدر نجف وأخرون، مراجعة عبد الجبار الرفاعي دار الهادي، بيروت، سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، 2003.
ـــــ. مسألة المرأة، تر: علي الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2008.
- الموصلي، محمد: مختصر الصواعق المرسلة لأبن القيم الجوزية، تصحيح: زكريا علي يوسف، مط الإمام 13، مصر.
- منتظري، حسين علي: دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، ن: المركز العالمي للدراسات الإسلامية، ايران، ط2، 1409هـ
- الميرزا القمي، أبو القاسم: قوانينالأصول، طبعة حجرية قديمة.
- النجار، عبد المجيد: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة. ط1، 1993.
ـــــ. في فقه التدين فهما وتنزيلا، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، سلسلة كتاب الأمة، العددان (22-23).
- النجفي، محسن حسن: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، تح: الشيخ عباس القوجاني، دارالكتب الإسلامية، طهران-إيران، ط2، 1365هـ
- النراقي، ملّا أحمد (ت1245هـ): عوائد الأيام، طبعة حجرية، طهران.
ـــــ. مستند الشيعة في أحكام الشريعة، تح ونشر، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، مشهد، ط1، 1415هـ
- النشار، علي سامي (الدكتور): مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهظة العربية، بيروت، 1984م.
- نصار، ناصيف: الفلسفة في معركة الأبدلوجية، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1986.
- نصيري، مهدي: الإسلام والحداثة، الطبعة الفارسية، الإسلام والتجدد، مؤسسة كتاب الصباح، طهران، 1381هـ
- النوبختي، ابو محمد الحسن بن موسى (ت300-310هـ): فرق الشيعة، تح: عبد المنعم الحنفي، دار الرشاد للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1992م.

- النوري، حسين الطبرسي (ت1320هـ): **خاتمة مستدرك وسائل الشيعة**، تح: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، مكتبة يعسوب الدين الالكترونية.
- وصفي، محمد رضا: **الفكر الإسلامي المعاصر في ايران**، دار الجديد، بيروت، ط2، 2001.
- ياسين، عبدالجواد: **السلطة في الإسلام**، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1988.
- اليافعي، عبدالله ابن اسعد: **مرهم العلل المعضلة في رفع الشُبه والرد على المعتزلة**، د.ت، د.ط.
- يقطين، سعيد: **انفتاح النص الروائي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1989م.
- تحليل الخطاب الروائي، المركز الثقافي العربي، ط1، 1989.

ثانياً: الصحف والمجلات

- ابراهيم، العبادي: الإسلام والحداثة، **مجلة قضايا إسلامية معاصرة**، العددان 31-32، شتاء وربيع 2006م -1427هـ.
- أاحمد بو عرد: إضاءات حول الهرمنيوطيقا، المغرب العربي، الإنترنت.
- إسلامي، حسن: الحوزة العلمية وافاق البحث العلمي دراسة في المعوقات والمشكلات، **مجلة الاجتهاد والتجديد**، العددان 13-14، 2010م.

إمامي، مسعود (الشيخ): المثقفون الدينيون وتحديث الفقه: علم دنيوي أم أخروي، **مجلة الاجتهاد والتجديد**، العددان 13_ 14، شتاء وربيع 2010 م -431 هـ.

- آل راضي، محمد مهدي: أصول الدين بين التقليد والاجتهاد، القسم الأول، **مجلة المنهاج**، العدد 50، 2008 م.
- الجواهري، حسن: القراءة الجديدة للنصوص الدينية (الهرمنيوطيقا): **مجلة فقه أهل البيت**، العدد 41، السُنَّة الحادية عشرة 1427ه-2001م.
- آل فوزان: صالح بن فوزان: الارشاد إلى صحيح الاعتقاد، المقدمة. موقع www.islamhouse.com
- بدران، حسن : القرآن الكريم على ضوء القراءة التاريخانية، شبكة الإنترنت.
- باقادر، أبو بكر: الحملة الفرنسية مانت مقدمة لنهاية الأستقلال الفكري، مقالة ضمن كتاب العلمانية والممانعة الإسلامية محاورات في النهضة والحداثة، علي العميم، دار الساقي، بيروت، ط2، 2002م.
- الحائري، علي أكبر: مطارحات علمية حول نظرية حق الطاعة، **مجلة فقه أهل البيت**، العدد 34.
- حب الله، حيدر: تأريخية السُنَّة النبوية مقاربة في منهاجيات أصول الفقه الإسلامي، **مجلة الحياة الطيبة**، العدد 21 -2، 2007م، (مقال).

- الحلو، مشتاق: أصول الفقه الإسلامي خلفيات النشوء واول المدونات، **مجلة الاجتهاد والتجديد**، العدد الثاني، ربيع 2006م.
- الحيدري، رائد: نظرية دور المكان والزمان في الاجتهاد الفقهي، **مجلة فقه أهل البيت ﷺ**، العدد 54، 2009 م.
- الحيدري، كمال: دراسة مقارنة بين نظريتي الحسبة ومنطقة الفراغ التشريعي، **مجلة فقه أهل البيت ﷺ**، العدد 55، 1430 ه -2009 م.
- رحماني، مهدي: التحجر الديني المعاصر مطالعة في أصوله ومناهجه وخلفياته، تر: عقيل البندر، **مجلة نصوص معاصرة**، العددان 15-16، صيف وخريف 2008م.
- رضائي، محمد جواد: القراءة الزائفة لتاريخ التشيع، **مجلة نصوص معاصرة**، عدد 20، خريف 2010 م، 1431 هج
- زراقط، محمد حسن: الفقه والعلوم بين دعوى التواصل والأنفصال، مقالة ضمن كتاب: الفقه وسؤال التطوير، مجموعة مؤلفين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، العدد15، ط1، بيروت، 2008م.
- سبحاني، محمد تقي: مدخل إلى الفكر الاجتماعي الديني المعاصر في ايران، القسم الثاني، **مجلة نصوص معاصرة**، العدد 20.
- شبستري، محمد مجتهد (الشيخ الدكتور): مباني الاجتهاد (ندوة)، **مجلة نقد ونظر (بالفارسية)**، العدد 6.
  - : نقد القراءة الرسمية للدين، مقالة ضمن كتاب الإسلام ورهانات الحداثة، دار الجديد، النجف، د. ت.
  - : مدخل إلى علم الكلام الجديد، **مجلة قضايـــــا إسلامية معاصرة**، العدد 19.
  - : الحداثة والفكر الإسلامي، عرض ونقد، **مجلة كيهان**، العدد 46
  - : قراءات التراث في عصر الحداثة، **مجلة قضايا إسلامية معاصرة**، العدد 30، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، شتاء 2005م -1425هـ،
- شرف االدين، صدرالدين: اختصاص الفقيه، **مجلة قضايا إسلامية**، العدد الخامس 1997 م.
- صحيفة النور الايرانية 21: 98.
- ضيائي فر، سعيد: الاجتهاد وعلم الكلام الإسلامي، تر: حسن مطشر الهاشمي، **مجلة الاجتهاد والتجديد**، العددان 13-4، شتاء وربيع 2010.
- عبد الله، ابراهيم: المجتمعات الإسلامية ورهانات الحداثة والعولمة، **مجلة قضايا إسلامية معاصرة**، العددان 31-32.
- عليدوست، أبو القاسم: دراسة في الماهية والبنية والغرض والعلاقات، **مجلة قبسات**، العدد الأول، ربيع 1432هـ-11م، بيروت، لبنان

- الغفوري، خالد: فقه النظرية لدى الشهيد الصدر (قدس سرّة)، **مجلة فقه أهل البيت**، العدد 20، سنة 2001.
- «الاجتهاد والمعاصرة»، **مجلة فقه أهل البيت** ﷺ، العدد 34، السَّنَة التاسعة، 1425 هـ-04 م.
- فنائي، أبو القاسم (الدكتور): العقلانية العلمانية والعقلانية الفقهية، قراءة تقويمية مقارنة، **مجلة الاجتهاد والتجديد**، العدد الرابع، السَّنَة الأولى خريف 2006 م، 1427 هـ
- كديور، محسن: القراءة المنسية، مراجعة لنظرية العلماء الابرار، بحث منشور في: **الفكر الديني وتحديات الحداثة، وقائع المؤتمر الثاني لمؤسسة الدراسات الإسلامية في ايران**، دار الفكر الجديد، النجف الاشرف.
- لاريجاني، صادق: دور المعارف البشرية في الاجتهاد الفقهي، مقالة ضمن كتاب **الفقه وسؤال التطوير**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، بيروت، 2008م.
- ـ: قراءة نقدية لنظرية حق الطاعة، **مجلة فقه أهل البيت**، العدد 34 السنة التاسعة، 2004 م -425هـ
- «المعرفة الدينية»، **مجلة فقه ونظر** الفارسية، السنة الثانية، العدد الخامس، قم، مكتب الأعلام الإسلامي.
- المبلغي، احمد: الدور الزمكاني في الاجتهاد الفقهي، **مجلة الاجتهاد والتجديـــــد**، العدد 4.
- **موسوعة أصول الفقه المقارن**، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، طهران، ط 1، 1430 هـ-09 م
- **فلسفة الفقه .. نظرة في المبادئ**، مركز الفقاهة للدراسات والبحوث العلمية، مقالة، على موقع المركز، الانترنت.
- **الثابت والمتغير في الفقه الإسلامي**، **مجلة الاجتهاد والتجديد**، العدد الأول، 2006 م.
- الحائري، كاظم: الفقه وسؤال التطوير، مقالة ضمن الكتاب، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، العدد15، ط1، بيروت، 2008م.
- **المجلة الشهرية (يام زن)، العدد 64**
- **مجلة زنان (المرأة) العدد 58**
- **مجلة قضايا إسلامية، العدد 4**، حوار مع السيد محمد حسين فضل الله
- محمد، يحيى: الفكر الإسلامي والفهم المقصدي والتعبدي للدين، **مجلة الكلمة الطيبة عدد 15**.
- **اثر القبليات المعرفية على الفهم الديني**، **مجلة المنهاج**، العدد50، 2008م.
- **آليات قرآءة النص الديني**، **مجلة المنهاج**، العدد30، صيف 1424ه -2003م.

- الاجتهاد عند الشيعة الأشكاليات والتحديات، مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد 5، شتاء 2007 م -427 هـ.
- العصمة وكتاب الالفين والمنهج الاستقرائي، مقالة، مجلة الموسم، الانترنت،
- المقاصد والواقع: مجلة قضايا إسلامية معاصرة، عدد 8، سنة 1999م.

- مريجي، شمس الله (الشيخ): حركة التجديد الفكري في ايران، قراءة جديدة، تر: صالح البدراوي، مجلة نصوص معاصرة، العدد 19، السنة الخامسة، صيف 2010م - 1431هـ.

- المسيري، عبد الوهاب: «العلمانية .. رؤية معرفية» مجلة الإنسان، العدد 10، باريس 1993.

- ملكيان، مصطفى: التراث والحداثة، مجلة قضايا إسلامية معاصرة العدد 30، 2005م.

- مهريزي، مهدي: الاجتهاد الإسلامي وثغرات الممارسة، قراءة في آفاق الاجتهاد، مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد السادس.

- الموسوي، علي: فلسفة الفقه، نظرة إلى التعريف.. الأهمية والدور، مقالة في الانترنت.

- النراقي، احمد: المعتقدات الدينية بين المعقول واللامعقول (بيان جديد لنظرية الفطرة، ترجمة: مشتاق الحلو، مجلة نصوص معاصرة، عدد4، خريف 2005.

- نصيري، مهدي: الإمامة في الكتاب والسُّنَّة، نقد نظرية كديور، مجلة نصوص معاصرة، العدد 20.

المحتويات

فلسفة الفقه

فلسفة العلم هي الأبحاث النظرية والتحليلية حول العلم الذي تضاف اليه لفظة الفلسفة ، وفلسفة كل علم تبحث عن ماهية الهوية التاريخية والاجتماعية للعلم ، والمسألة الفلسفية هي المسألة المراد منها الإجابة عن سؤال ماهو ؟ ففلسفة العلم هدفها تقديم الأجابة عن ماهو العلم ؟ وعلى هذا الأساس فان فلسفة الفقه ترمي الى تقديم إجابة عن السؤال القائل ماهو علم الفقه ؟ أو هي تبحث في الاصول الموضوعة للفقه والاجتهاد الفقهي ، انها تبحث عن ظاهرةٍ قائمةٍ، لتحلّل أبعادها وتسبر أغوارها دون أن يكون في ذلك ممارسةً لأيّ نوعٍ من العمل الفقهيّ، بل هو تحليل للعمل الفقهيّ فقط.



-1 بتول فاروق محمد علي الحسون

-2 تولد / العراق - النجف

-3 بكالوريوس / جامعة الكوفة - كلية الفقه عام 1990م

-4 ماجستير / جامعة الكوفة - كلية الفقه 2007م

-5 دكتوراه / جامعة الكوفة - كلية الفقه عام 2010م

-6 تدريسية في جامعة الكوفة 2007 - 2010 م

-7 عضو اتحاد الادباء والكتاب في العراق

-8 مديرة الجمعية العامة لتنمية المرأة

-8 صدر لها ايضا :

- الاقليات واحكامها في الفقه الاسلامي
- حائط المنفى / شعر
- فضاءات لاتنتمي لاحد / قصص قصيرة

العارف للمطبوعات

www.alaref.net